ADONIS

VOLUME 3

ARKEOLOGI SEJARAH - PEMIKIRAN

ARAB-ISLAM

LKiS

ADONIS

VOLUME 3

ARKEOLOGI
SEJARAH-PEMIKIRAN

ARAB-ISLAM

LKiS

Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam
Vol.3

Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam
Adonis

Diterjemahkan dari buku: *Ats-tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fî al-Ibda' wa al-Itba 'inda al-Arab* (Jilid III)
Hak terjemahan Indonesia ada pada *LK*i*S*
Diterbitkan dalam bahasa Indonesia atas izin penulisnya

lxvi + 246 halaman: 15,5 x 23 cm
1. Salafisme dan Rasionalisme-Empirisisme
2. Problematika Nalar Arab
2. Revolusi Islam Iran

ISBN: 979-1283-78-8
ISBN 13: 978979128378-6

Penerjemah: Khairon Nahdiyyin
Editor: Fuad Mustafid
Pemeriksa aksara: As'adullah al-Faruq
Rancang sampul: Haitami El-Jaid
Penata isi: Santo

Penerbit & Distribusi:
***LK*i*S* Yogyakarta**
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

Anggota IKAPI

Edisi Khusus Komunitas
Cetakan I: 2012

Percetakan dan distribusi:
PT. *LK*i*S* Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 7472110, 417762
e-mail: elkisprinting@yahoo.co.id

Pengantar Redaksi

Wacana keislaman hingga saat ini boleh dikatakan masih berkutat pada persoalan bagaimana Islam harus dipandang setelah agama tersebut berjalan lebih dari lima belas abad lamanya semenjak ia dilahirkan, dan sekarang ia sedang dihadapkan pada prestasi "pihak lain" dengan berbagai keajaiban modernitasnya. Pandangan terhadap hal tersebut sangatlah penting, terutama di era belakangan ini.

Sebagai sebuah komunitas, umat Islam memiliki keyakinan bahwa mereka adalah umat terbaik (*khair al-ummah*). Akan tetapi, pada saat yang sama mereka sedang berada dalam posisi "tidak berdaya" menghadapi apa saja yang diluncurkan dari pihak lain yang oleh sebagian besar di antara mereka dianggap sebagai "musuh" yang tidak boleh didekati, dah bahkan justru harus diperangi dan dimusnahkan. Mengambil begitu saja apa yang datang dari mereka akan berakibat lenyapnya jati diri yang sudah mengakar. Akan tetapi, tetap mempertahankan diri dengan bersikap eksklusif juga berakibat pada munculnya proses alienasi pada diri mereka dari kehidupan. Jika demikian masalahnya, lantas bagaimana umat Islam harus bersikap dan mengambil posisi dalam kancah pertarungan ideologi, politik, pemikiran, dan kebudayaan modern saat ini? Haruskah umat Islam merujuk pada masa silam yang sempat mengalami kejayaan, ataukah berpaling darinya dan kemudian menatap masa depan dengan mengadopsi

pemikiran-pemikiran dan kebudayaan modern Barat? Kedua pilihan tersebut jelas menorehkan persoalan yang tidak sederhana. Jika kita harus merujuk pada masa silam Islam, pertanyaannya: Islam mana yang mungkin dapat dirujuk kembali dalam menghadapi situasi seperti itu dan juga bagaimana menarik ulang Islam tersebut ke pentas kehidupan modern?

Dalam kaitan ini, paling tidak ada tiga alternatif yang mungkin bisa dipilih dan dijadikan acuan, dan dari salah satu dari ketiganya (atau bahkan ketiga-tiganya) bisa kita terapkan dan hadirkan kembali dalam kehidupan modern sekalipun hal itu juga tidaklah mudah. Ketiga acuan tersebut adalah: *pertama,* merujuk pada teks dasar Islam, yaitu Al-Qur'an. *Kedua,* merujuk pada seluruh tradisi yang muncul pada era kenabian sebagai bentuk aplikasi dari yang pertama. Dan, *ketiga,* merujuk pada keseluruhan produk dari interaksi tripartit antara umat Islam, teks-teks keagamaan (Al-Qur'an, al-hadits, dan riwayat-riwayat sahabat), dan situasi yang melingkupi mereka sepanjang sejarah.

Menarik kembali apa yang mungkin disebut dengan "islam" ke dalam pentas kehidupan modern tentu tidak dapat dilakukan begitu saja dengan menghadirkan ulang secara apa adanya acuan tersebut. Hal itu karena pada saat kemunculannya, teks dasar melakukan interaksi dengan ruang dan waktu sebelum kemudian membentuk tradisi. Artinya, ia sendiri sudah tidak lagi "polos" atau "telanjang", dan tradisi bentukan teks dasar tersebut muncul dalam kondisi tertentu. Ia unik dan terbatas. Kalau saja tradisi pertama muncul secara demikian maka tradisi-tradisi berikutnya terbentuk dalam situasi yang lebih kompleks.

Penulis buku ini, lantaran ia adalah seorang penyair, pemikir, dan juga budayawan yang sangat mengandalkan kreativitas, coba memetakan watak kecenderungan masyarakat Arab-Islam dalam dua kategori, yaitu watak imitatif dan watak kreatif dalam keseluruhan perwujudan budaya dan peradaban mereka. Dalam konteks kehidupan dan kebudayaan Arab-Islam, yang pertama terbukti lebih "dominan"

daripada yang kedua. Bahkan, yang kedua sering kali dianggap menyimpang sehingga pada gilirannya dinilai sebagai sesuatu yang bukan bagian dari Islam. Oleh karena itu, buku ini sangat menarik untuk dibaca tatkala umat Islam telah dan sedang mencari format-format baru untuk menghadapi kehidupan modern yang begitu cepat berkembang, berubah, dan memengaruhi seluruh sendi kehidupan umat manusia.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini pada mulanya merupakan karya disertasi Adonis yang diajukan pada program Sastra Timur di St. Yosef University Beirut untuk memperoleh gelar doktor dalam sastra Arab. Buku ini berjudul asli *Ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fî al-Ibdâ' wa al-Ittibâ' inda al-Arab* (Yang Mapan-Statis dan Yang Berubah-Dinamis: Kajian atas Kreativitas dan Konservativitas menurut Bangsa Arab). Di sini, "yang mapan-statis" (*ats-tsâbit*) dalam bingkai kebudayaan Arab-Islam didefinisikan oleh penulis sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, dan yang menjadikan sifat kemapanannya sebagai dasar bagi kemapanan, baik dalam memahami maupun mengevaluasi. Selain itu, "yang mapan-statis" ini juga menegaskan dirinya sebagai makna satu-satunya yang benar bagi teks tersebut, dan berdasarkan hal itu, ia menjadi otoritas epistemologis. Sementara "yang berubah" (*al-mutahawwil*) didefinisikan oleh Adonis dalam dua pengertian: *pertama,* sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan, dan *kedua,* sebagai pemikiran yang memandang teks tidak mengandung otoritas sama sekali, dan pada dasarnya pemikiran tersebut didasarkan pada akal, bukan *naql* (tradisi atau wahyu). Akan tetapi, berdasarkan pengamatan dan penelitian Adonis, "yang mapan" (*ats-tsâbit*) dalam sejarah kebudayaan Arab-Islam ternyata juga tidak selalu mapan dan statis, begitu juga dengan "yang berubah" (*al-mutahawwil*) tidak selalu berubah dan dinamis.

Karya Adonis ini pada mulanya terdiri atas tiga jilid. Karya tersebut sudah dicetak beberapa kali dan hingga cetakan kelima (1986)

ia dicetak dalam versi tiga jilid. Akan tetapi pada cetakan kedelapan (2002), karya tersebut sudah menjadi empat jilid, yakni dengan memasukkan bagian ini (buku yang sekarang ada di tangan pembaca) sebagai jilid ketiga bagi karya ini. Adapun jilid ketiga yang asli kemudian dijadikan sebagai jilid keempat.

Pada buku pertama (Jilid 1), Adonis telah mengelaborasi panjang lebar seputar pertentangan yang terjadi di kalangan masyakat Arab-Islam masa awal antara pihak yang menghendaki kemapanan (*ats-tsâbit*) dan pihak yang menghendaki perubahan (*al-mutahawwil*). Ia memulai pembahasannya pada jilid pertama ini dengan mengkaji dasar-dasar *ittiba* (peniruan) dan kemudian dilanjutkan dengan mengkaji dasar-dasar *ibda* (kreativitas), mulai dari masalah *khilâfah* dan politik, agama dan puisi, fanatisme keagamaan dan politik Islam, puisi dan bahasa, sunnah dan fiqh, gerakan-gerakan revolusioner dan gerakan-gerakan pemikiran, hingga masalah puisi dan konsep cinta di dalamnya.

Masyarakat Arab-Islam awal, menurut Adonis, berpikir dan bertindak berdasarkan keyakinan mereka bahwa Islam merupakan dasar dan norma dalam memandang yang gaib dan sekaligus kehidupan manusia. Mereka mengaitkan secara organik antara agama dan tatanan kehidupan di satu sisi, dan antara agama dengan bahasa, puisi, dan pemikiran di sisi lain. Mereka menyejajarkan pemikiran dan politik dengan agama. Oleh karena itu, keabsahan sikap politik diukur dengan keabsahan agama, begitu juga keabsahan penyair dan pemikir dinilai dengan keabsahan agamanya.

Konsep kemapanan dalam agama, politik, dan puisi ini didasarkan pada klaim mengikuti tradisi nabi dan para sahabatnya. Secara teoretis, sikap mengikuti ini tercermin dalam penggunaaan tradisi nabi sebagai norma bagi keabsahan pemikiran dan hukum, dan sebagai sumber bagi keduanya. Inilah akar-akar kemapanan dalam masyarakat Arab-Islam yang menjadi dominan karena didukung oleh kekuasaan. Di sisi lain, terdapat juga akar-akar perubahan yang

posisinya sangat marginal. Akar-akar perubahan ini dipelopori oleh kelompok marginal yang coba membangun dan bersandar pada pemahaman baru terhadap agama. Jika akar-akar kemapanan terdapat dalam sikap yang senantiasa mengembalikan segala sesuatu pada norma yang ditemukan di masa lalu dan juga keberlanjutannya, sebagaimana yang dipahami dan dipraktikkan oleh nabi dan para sahabat, maka akar-akar perubahan terdapat dalam sikap yang mengembalikan segala sesuatu kepada manusia dengan cara meragukan, mempertanyakan, dan terus mencari. Sikap pertama melihat masa kini dalam perspektif masa lalu, sementara sikap kedua melihat masa lalu dengan perspektif masa kini. Jika yang pertama muncul dari kemapanan maka yang kedua muncul dari semangat perubahan dan kreativitas.

Pada buku kedua (Jilid 2) Adonis mengkaji tentang upaya-upaya yang dilakukan oleh para pemikir dan ilmuan Arab-Islam era Dinasti Umayyah dan Abbasiyah untuk "memapankan yang dasar" (*ta'shîl al-ushûl*) dan "memapankan dasar-dasar kemapanan" (*ta'shîl ushûl ats-tsâbit*) dalam upaya mendefinisikan pengertian dari term *al-qadîm*, as-sunnah, bid'ah, ijma', dan taklid. Pada aspek *ats-tsâbit* (yang tetap-statis), Adonis melakukan pembacaan kritis terhadap apa yang ditulis oleh asy-Syafi'i terkait dengan upayanya memapankan yang dasar. Di sini, Adonis mengutip begitu banyak teks asy-Syafi'i dan melakukan pembacaan kritis atasnya. Menurut Adonis, asy-Syafi' merupakan salah satu tokoh terdepan yang terus berusaha "memapankan yang dasar", khusususnya dalam bidang hukum (Islam). Ia sangat gigih mempertahankan kemapanan dan menolak perubahan. Setelah melakukan kajian atas teks asy-Syafi'i, Adonis kemudian melakukan teorisasi terhadap dasar-dasar bahasa dan kaitan antara bahasa dan agama. Setelah itu, kajian dilanjutkan dengan upaya melakukan teorisasi atas puisi dalam kaitannya dengan nilai-nilai agama-moral.

Pada aspek *al-mutahawwil* (perubahan dan kreativitas), Adonis mengelaborasi gerakan-gerakan revolusioner yang terjadi pada dua masa, yakni era Dinasti Umayyah dan Abbasiyah, dan gerakan-gerak-

an intelektual di kalangan kelompok apostik yang menolak kenabian karena berpedoman pada nalar, dan menempatkan nalar sebagai dasar pengetahuan. Selain itu, Adonis juga mengelaborasi gerakan-gerakan kebatinan dari kelompok Imamiyah dan Sufi. Setelah itu, pembahasan dilanjutkan dengan mengkaji puisi dan dialektika antara yang lama dengan yang baru; serta bagaimana upaya-upaya yang dilakukan oleh Basysyar, Abu Tamam, dan Abu Nuwas untuk menyimpang dari nilai lama dan menciptakan puisi baru. Bagian ini diakhiri dengan pembahasan tentang gerakan kritik puisi yang dilakukan oleh mereka yang lebih mengutamakan yang lama atas yang baru. Mereka juga mendesakkan nilai lama tersebut ke dalam masyarakat Arab melalui pembuatan kaidah-kaidah yang menjelaskan kebenaran nilai lama dan kesalahan nilai baru. Dengan demikian, corak peradaban Arab-Islam yang berkembang pada abad II hingga penghujung abad III H., sebagaimana dibahas pada buku kedua (Jilid 2) ini adalah pertarungan antara akal dan *naql* (wahyu), pembaruan dan taklid, dan pertarungan antara kecenderungan salafisme dan kecenderungan rasionalisme-empirisisme.

Pada buku ketiga (Jilid 3) yang sekarang ada di tangan pembaca, Adonis lebih memfokuskan kajiannya pada pertentangan yang terjadi di kalangan masyarakat Arab-Islam era pertengahan dan masa kebangkitan, khususnya terkait dengan persoalan modernitas.

Modernitas yang muncul saat ini, menurut Adonis, merupakan perpanjangan dari apa yang disebut sebagai *tahawwul* (perubahan), dan perubahan muncul dari asumsi adanya kekurangan atau tidak adanya pengetahuan di masa lampau. Kekurangan atau ketiadaan ini mungkin bisa diganti dengan mengambil sesuatu untuk pemikiran atau pengetahuan tertentu dari bahasa asing ini atau itu, namun mungkin juga ia bisa dijawab dengan melakukan upaya kreativitas. Dengan demikian, modernitas adalah menyatakan sesuatu yang belum diketahui oleh tradisi kita, atau mengungkapkan sesuatu yang tidak diketahui dari satu sisi, dan menerima ketidakberhinggaan pengetahuan di sisi yang lain.

Sementara itu, salafiyah yang merupakan perpanjangan dari apa yang disebut sebagai *tsabât* (kemapanan) berangkat dari asumsi bahwa pengetahuan melalui teks dan *naql* adalah paripurna sehingga kemodernan tidak memiliki makna pentingnya ketika berhadapan dengan suatu bahasa yang telah mewujudkan kreativitas paripurnanya yang tidak mungkin dilampaui. Oleh karena itu, pemikiran lain dan juga kreativitas menjadi tidak diperlukan. Dengan demikian, yang dibutuhkan oleh masyarakat, menurut pandangan ini, adalah menjadikan masa lalu senantiasa terus hadir.

Inilah dua konsep yang saling menegasikan antara satu dengan yang lainnya. Salah satunya muncul dari sikap yang terus-menerus mencairkan identitas dalam masa kini dan masa datang dengan pengetahuan lama yang sudah berlalu dan bahasa yang mengekspresikannya, sementara yang lainnya muncul dari sikap menegasikan sikap mencairkan identitas tersebut.

Sikap terhadap dua kriteria ini menentukan sikap terhadap kemajuan dan kemodernan secara umum, bukan dalam kaitannya dengan Barat, melainkan dalam kaitannya, pertama-tama, dengan kita sendiri dalam sejarah.

Pada buku ketiga ini Adonis berusaha menampilkan kembali seluruh problematika di atas dengan cara memaparkan pandangan-pandangan para pemikir dan ilmuan Arab melalui para juru bicaranya. Di sini, Adonis memilih beberapa tokoh yang dianggap representatif mewakili kegelisahan masyarakat Arab-Islam dalam menghadapi modernitas, baik suara dari pihak yang menghendaki kemapanan maupun yang menghendaki perubahan-kreativitas. Pada bagian awal Adonis menampilkan empat tokoh-ilmuan yang mewakili kedua kecenderungan tersebut, khususnya pada era pertengahan. Mereka adalah Al-Qadhi Abd al-Jabbar, al-Imam al-Ghazali, al-Farabi, dan Ibn Taimiyah.

Kemudian, pada bagian kedua buku ini Adonis menampilkan tokoh-tokoh era kebangkitan yang juga merepresentasikan dua ke-

cenderungan, yakni mereka yang mempertahankan kemapanan dan mereka yang menghendaki perubahan. Mereka yang dinilai representatif mewakili generasi ini adalah Muhammad bin Abd al-Wahhab, Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha, dan al-Kawakibi.

Selain memaparkan pandangan-pandangan pemikir Arab-Islam era pertengahan dan era kebangkitan terkait persoalan modernitas, dalam buku ketiga ini juga dimuat "tiga teks" yang ditulis Adonis sendiri terkait dengan Revolusi Islam Iran dan juga dialog seputar masalah Modernitas Nalar Arab.

Dalam keseluruhan buku ini, Adonis begitu cermat menggambarkan dan memetakan kecenderungan pemikiran dan kebudayaan Arab-Islam. Ia berhasil memotret gerak kebudayaan Arab-Islam yang menurutnya selalu terjadi pertentangan dan pertarungan antara pihak atau kelompok yang menginginkan ortodoksi (kemapanan) dengan pihak atau kelompok yang menginginkan perubahan dalam semua lini (teologi, politik, budaya, hukum, dan bahasa-sastra-pusi), yang mana masing-masing kelompok merasa sebagai pihak yang benar. Tarik-menarik kepentingan dan juga perebutan klaim kebenaran itulah yang membuat gerak sejarah kebudayaan Arab-Islam menjadi berkembang dinamis, meskipun di sisi yang lain terkadang justru memunculkan anomali dan pertentangan yang tidak jarang juga memakan korban jiwa.

* * * * *

Di sini harus diakui bahwa konteks kajian buku ini adalah kehidupan masyarakat Arab-Islam. Namun demikian, hal itu bukan berarti bahwa buku ini tidak memiliki konteks dan relevansi untuk masyarakat Indonesia. Sebab, masyarakat di kedua wilayah ini memiliki banyak kesamaan secara sosiologis dan juga keagamaan sehingga persoalan-persoalan yang muncul di wilayah Arab-Islam juga memiliki banyak kesamaan dengan persoalan yang muncul di negeri ini, terutama terkait dengan bagaimana memahami dan menyikapi hubungan antara teks dasar Islam (Al-Qur'an) dan tradisi

keilmuan Islam dengan modernisasi yang merambah ke seluruh pelosok dunia, termasuk Indonesai.

Dalam konteks keindonesiaan, pertentangan antara pihak yang menghendaki kemapanan dengan yang menghendaki perubahan serta pertarungan untuk memperebutkan apa yang diklaim sebagai "kebenaran" juga tidak kalah kerasnya. Masing-masing pihak saling bersaing dan bahkan tidak jarang saling menjegal untuk mendapatkan apa yang diklaim oleh mereka sebagai "yang benar". Puluhan kelompok keagamaan di negeri ini berebut klaim sebagai pihak yang memiliki kebenaran, sementara kelompok lainnya, yang berada di luar kelompok tersebut dinilai sebagai pihak yang salah sehingga harus disingkirkan atau bahkan terkadang dianggap sah untuk dihancurkan.

Jika dicermati secara seksama, pertarungan untuk memperebutkan kebenaran, atau yang diklaim sebagai "yang benar" yang terjadi di negeri ini dalam seluruh aspeknya: ideologi, politik, hukum (Islam), dan kebudayaan, juga bertitik tolak dari bagaimana masing-masing kelompok tersebut memosisikan, menafsirkan, memahami, dan mendudukkan teks dasar keagamaan Islam (Al-Qur'an dan as-Sunnah) serta tradisi keagamaan Islam dalam kehidupan modern sekarang ini. Sebagian kelompok mendasarkan seluruh pengetahuannya tentang kebenaran pada Al-Qur'an dan as-Sunnah. Sementara sebagian yang lain mendasarkan pengetahuannya pada nalar, di samping tentunya juga tetap merujuk pada Al-Qur'an dan as-Sunnah. Di sisi lain, ada juga kelompok yang coba memadukan dua kecenderungan di atas. Kelompok ini sering disebut atau "mengklaim diri" sebagai kelompok moderat meskipun dalam kenyataannya kelompok yang disebut terakhir ini lebih dekat dengan kelompok pertama, dan sering ikut memusuhi kelompok kedua.

Bagi kelompok pertama, seluruh kebenaran ada pada teks lahiriah Al-Qur'an dan as-Sunnah dan bahwa kehidupan yang ideal dalam semua aspeknya adalah kehidupan pada masa nabi. Oleh karena

itu, carut-marutnya kehidupan sekarang ini dinilai oleh kelompok ini sebagai akibat dari sikap umat Islam yang tidak mau lagi menjadikan Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai rujukan dan dasar dalam menjalani kehidupan. Begitu juga kemajuan teknologi dan juga peradaban yang terjadi pada saat ini dianggap sebagai bukan sebuah kemajuan dan tidak memiliki nilai apa pun karena dianggap menyimpang dari Al-Qur'an dan as-Sunnah: tidak Islami. Bagi kelompok ini, kemajuan dan kesempurnaan hanya ada pada masa nabi sehingga mereka selalu dan akan terus berjuang untuk mewujudkan kehidupan seperti yang terjadi pada masa nabi tersebut. Ini mengandung arti bahwa gerak kehidupan dan kebudayaan dalam seluruh aspeknya harus ditarik mundur menuju kehidupan masa nabi, yakni kehidupan yang oleh mereka disebut Islami. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika di negeri kita saat ini muncul segala sesuatu yang coba diberi citra "Islam", seperti Perda Syari'at Islam, Ekonomi Islam, Perbankan Islam (Syari'ah), dan juga muncul wacana *khilâfah,* sebuah konsep politik-kekuasaan yang khas Islam era klasik dan pertengahan.

Sementara itu, bagi kelompok kedua, kebenaran tidak selamanya bersumber dan ada pada Al-Qur'an dan as-Sunnah, tetapi nalar (*al-aql*) juga dapat menemukan kebenarannya sendiri. Meskipun demikian, hal itu bukan berarti bahwa kelompok ini menafikan kebenaran Al-Qur'an dan as-Sunnah. Bagi kelompok ini, kebenaran tidak terletak pada teks lahiriah Al-Qur'an dan as-Sunnah seperti yang dipahami kelompok pertama, tetapi ada pada nilai-nilai dasar yang terkandung dalam kedua sumber tersebut. Oleh karena itu, diperlukan pemahaman rasional dan juga penggalian atas nilai-nilai dasar yang terkandung dalam A-Qur'an dan as-Sunnah, yang mana hal itu tentu tidak bisa dilakukan tanpa campur tangan nalar (*al-aql*). Dengan demikian, kelompok ini—berbeda dari kelompok yang pertama—mendudukkan nalar (*al-aql*) dalam posisi yang sangat penting di dalam proses mencari kebenaran.

Dua kecenderungan di atas merepresentasikan adanya pertarungan wacana di antara kelompok-kelompok keagamaan yang ada

di negeri ini untuk memperebutkan apa yang diklaim oleh mereka sebagai "yang benar". Sayangnya, dalam kehidupan praksis keagamaan, pertarungan wacana tersebut sering kali diiringi dengan pertarungan urat saraf dan bahkan tidak jarang melibatkan kekuatan fisik. Kelompok yang menghendaki kemapanan sering kali menunjukkan dominasinya atas kelompok pinggiran dengan cara memberikan stereotipe negatif, seperti menuduh tokoh atau kelompok lainnya yang memiliki pandangan atau cara beragama secara berbeda sebagai ateis, ahli bid'ah, atau Islam sesat, dan bahkan tidak jarang kelompok ini beraliansi dengan kekuasaan untuk melakukan penghakiman terhadap pihak yang dianggap menyimpang tersebut. Semua fenomena ini menunjukkan bahwa kelompok ini ingin meneguhkan dominasinya atas kelompok-kelompok yang lain dengan semua cara. Hal ini jelas sangat mirip dengan yang terjadi di dunia Arab-Islam di mana kelompok dominan yang menghendaki kemapanan sering memaksakan kehendak dan pemikirannya pada pihak lain yang tidak sepaham.

*****

Buku ini memberikan informasi yang detil dan "telanjang" atas seluruh sisi kehidupan masyarakat Arab-Islam dan juga tentang gerak kebudayaan dan pemikirannya yang disertai dengan pertentangan dan pertarungan yang begitu keras di antara kelompok yang menghendaki kemapanan (*status quo*) dan yang menginginkan perubahan. Begitu terbuka, detil, dan kontrofersialnya pemberitaan yang ada dalam buku ini serta begitu kritisnya Adonis dalam melihat dan membaca setiap informasi (data) yang ada maka tidak mengherankan jika kritik dan juga cemoohan banyak dialamatkan pada buku ini dan juga penulisnya. Akan tetapi sayangnya, kritikan tersebut lebih sering muncul dari tokoh yang sebenarnya tidak paham dengan gagasan yang diusung oleh Adonis. Oleh karena itu, kehadiran buku ini diharapkan akan mampu memberikan pemahaman yang lebih jelas tentang gerak kebudayaan Arab-Islam. Selain itu, buku ini juga di-

harapkan bisa memberikan wacana dan perspektif baru atas sejarah dan pemikiran Arab-Islam dengan segala dinamikanya.

Atas terbitnya buku ini (Jilid 3), kami mengucapkan terima kasih, terutama kepada Adonis (Ali Ahmad Said), yang telah mempercayakan penerbitan buku ini dalam edisi Indonesia kepada kami. Terima kasih juga kepada Khairon Nahdiyyin yang di sela-sela kesibukannya mengajar dan menulis sudah bersedia menerjemahkan buku yang relatif tebal (empat jilid) ini dengan sangat baik dan cermat sehingga memudahkan kami dalam melakukan proses editing. Akhirnya, kepada para pembaca yang budiman kami sampaikan selamat menjelajah dunia pemikiran Arab-Islam.

Yogyakarta, 10 Januari 2009

(Fuad Mustafid)

Pengantar Penerjemah

Memberi pengantar berarti memberi gambaran umum mengenai persoalan utama yang dibicarakan dalam suatu buku sebagai sarana awal untuk membekali pembaca masuk ke dalamnya. Dengan asumsi demikian, sebenarnya buku ini tidak perlu diberi pengantar lebih panjang lagi karena sejumlah tulisan telah diberikan sebagai pendahuluan dan pengantar bagi pembaca. Sebelum memasuki inti tulisan, pembaca akan menemukan sejumlah tulisan pengantar tersebut, di antaranya pengantar dari Dr. Paul Nwyia dan dari penulis sendiri. Keseluruhan pengantar ini tentu saja berbicara tentang buku ini. Pengantar dari Dr. Paul Nwyia merupakan catatan dari sang pembimbing buku ini yang berasal dari disertasi. Sementara pengantar berikutnya merupakan pengantar penulis sendiri khusus untuk buku ketiga ini.

Meskipun demikian, tidak ada salahnya apabila beberapa hal perlu disampaikan dalam pengantar ini walaupun secara singkat. Di antaranya mengenai Adonis (penulis buku ini) dan persoalan terjemahan.

* * * * *

Nama Adonis bukanlah nama asli. Adapun nama aslinya adalah Ali Ahmad Said. Nama Adonis diberikan oleh Anton Sa'adah, pendiri dan ketua Partai Nasionalis Syria di tahun 1940-an. Partai ini ber-

tujuan menyatukan “Bulan Sabit dan Bintang”, maksudnya persatuan Syria, Irak, dan Libanon sebagai bulan sabit, dan Siprus sebagai bintangnya. Persatuan ini didasarkan pada kesatuan budaya negara-negara tersebut di masa lalu, yaitu kesatuan yang didasarkan pada satu peradaban Phoenik kuno. Berdasarkan peradaban Phoenik kuno ini, partai ini menyerukan untuk menyatukan negara-negara itu dalam satu negara, yaitu Syria Raya. Untuk kepentingan tujuan tersebut, salah satu lembaga yang dibentuk Anton Sa’adah adalah lembaga sastra dan seni untuk menyuarakan tujuan dan mewujudkan impian partainya. Di sinilah Ali Ahmad Said bergabung dan mendapatkan nama Adonis dari Anton Sa’adah.[1]

Nama Adonis pada dasarnya adalah nama salah satu dewa dalam legenda Babilonia kuno. Dewa muda ini, yang dicintai Aphrodite, sang dewi cinta, merupakan simbol dari keindahan dan kebaikan. Ia lahir dari hubungan gelap antara sang raja Theyas atau Cinyras, raja Siprus, dengan puterinya Myrrha. Akibat hubungan itu, sebagai balasan atas kesalahannya, Myrrha berubah atau dikutuk menjadi pohon. Dari perut pohon inilah lahir Adonis sebagai simbol bagi kehidupan baru yang bebas dari dosa dan kenistaan.[2]

Dengan memberikan nama tersebut kepada Ali Ahmad Said, Anton Sa’adah ingin menghidupkan kembali masa lalu negera-negara tersebut. Ia meyakini bahwa masa lalu tersebut merupakan bagian dari proyek Syria Raya atau Bulan Sabit dan Bintang.[3]

Adonis, yang sekarang tinggal di Paris, Prancis, menurut penilaian Raja’ al-Niqâsy dapat dimasukkan ke dalam salah satu dari sepuluh besar penyair Arab yang lahir setelah Perang Dunia kedua. Ia lahir di Pegunungan Alawiyyin, Syria. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di Tartus, dan masuk ke perguruan tinggi di Univeritas

---

[1] Raja’ al-Niqâsy, *Ashwât Ghâdibah fî al-Adab wa an-Naqd*, hlm. 26–27.

[2] *Ibid.,* hlm. 28. Lihat juga *Encyclopedia Americana*, I, (USA: Amerikana Corporation: 1978), hlm. 179.

[3] *Ibid.*

Syria, ia mendapatkan gelar doktornya di Universitas St. Joseph di Beirut setelah mempertahankan disertasinya tentang “Yang Mapan (Statis) dan Yang Berubah (Dinamis) dalam masyarakat Arab-Islam”.

Ia merupakan penyair besar Arab kontemporer, atau tepatnya mungkin seorang budayawan besar Arab masa kini. Meskipun pada tataran popularitasnya di kalangan masyarakat Timur Tengah ia tidak begitu dikenal, ia diakui memiliki posisi yang menonjol dalam gerakan sastra kontemporer. Beberapa kali ia dicalonkan untuk mendapatkan hadiah Nobel di bidang sastra. Kebesaran Adonis dapat dilihat dari pengakuan Ali Harb yang mengatakan bahwa ia banyak dipengaruhi oleh gaya penulisan Adonis dalam melihat segala sesuatu. Citra Adonis, sebagai penulis, yang memancar begitu variatif dalam penglihatan Ali Harb, mendorongnya untuk melihat Adonis sebagai “pencipta atau kreator”, penyair, kritikus, pemikir, buku, “nabi”, dan pribadi.[4]

Sifat kreatif yang melekat padanya dapat dilihat dari tulisan-tulisan yang dapat dikatakan aneh, baik dalam gaya maupun makna yang ditampilkan. Oleh karena itu, Raja’ an-Niqâsy mengatakan bahwa Adonis sebagai penyair bukanlah penyair yang sederhana dan mudah dijangkau. Lebih jauh ia mengatakan bahwa barangkali Adonis merupakan penyair Arab yang paling kompleks dan rumit.[5] Hal itu mungkin karena watak dasar yang dimunculkan Adonis dalam setiap tulisannya adalah sifat kebaruan. Sebagaimana diketahui bahwa setiap yang baru artinya berbeda dari yang sudah ada. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila pada awalnya apa yang ditampilkan Adonis tidak segera dapat ditangkap, kecuali setelah direnungkan dan didalami maknanya. Dalam banyak tempat dari bukunya, bisikan kebaruan tersebut dapat ditemukan. Dari sini tidak mengherankan kalau nama Adonis dekat sekali dengan kontroversi sehingga ia sering

[4] Untuk mengetahui lebih jauh, lihat Ali Harb dalam *Hâkadza Aqra’ mâ Ba’da at-Tafkîk*, (Beirut: Al-Mu’assasah al-Arabiyyah li ad-Dirâsât wa an-Nasyr, 2005), hlm. 169–178.

[5] Raja an-Niqâsy, *Ashwât Ghâdibah* ..., hlm. 25.

dicap sebagai murtad, kafir, dan bahkan oleh Prof. Shalih Judat ia dijuluki sebagai salah satu “berhala kejahatan” dan dituduh sebagai musuh bangsa dan nasionalisme Arab.[6]

Sebagai salah satu pemikir Arab kontemporer, Adonis dapat dilihat bersama-sama dengan para pemikir lain dalam perspektif hubungan antara realitas kekinian dengan warisan masa lalu. Bagaimana manusia Arab, khususnya, dan masyarakat Islam umumnya, menyikapi dan memandang dua hal tersebut? Kekinian merupakan realitas yang dialami manusia Arab-Islam kontemporer dengan segala kompleksitasnya yang banyak disodorkan kepada mereka dari dunia di luar dunia mereka. Akan tetapi, pada saat yang sama secara psiko-historis mereka terikat dengan masa lalu yang tidak kalah kuatnya mencengkeram mereka. Inilah problem utama yang dihadapi oleh para pemikir Arab semenjak mereka dihadapkan dengan apa yang disebut sebagai Era Kebangkitan.

Secara umum, respons mereka dalam merumuskan pemikirannya dilatarbelakangi oleh realitas mayoritas umat Islam yang memiliki kecenderungan untuk kembali ke masa lalu atau era keemasan; masa Abbasiyah atau era kodifikasi dalam masalah pemikiran, dan era kenabian dan para penggantinya (Al-Khulafa Ar-Rasyidin) dalam masalah moral. Para pemikir tersebut ingin menguji keabsahan “kembali ke masa lalu” tersebut. Dalam deretan pertama, yakni mereka yang mengarahkan perhatiannya pada masalah pemikiran dengan fokus era kodifikasi, bisa disebut di sini sebagai contoh semata, Muhammad Abed al-Jabiri, Nashr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi, dan Mohammed Arkoun, sementara dalam deretan kedua, nama-nama yang dapat disebutkan, di antaranya, adalah Khalil Abd al-Karim, Sayyid al-Qimani, dan Said al-Asymawi. Adonis sendiri dapat dimasukkan ke dalam deretan yang pertama.[7]

---

[6] *Ibid.,* hlm. 24

[7] Pengantar ini tidak berpretensi untuk menjelaskan panjang lebar mengenai pikiran-pikiran para tokoh-tokoh tersebut, melainkan hanya untuk memberikan gambaran sepintas mengenai posisi mereka dalam kaitannya dengan satu persoalan tertentu. Hal itu karena

Muhammad Abed al-Jabiri melalui proyek "Kritik Nalar Arab" melihat warisan intelektual masa lalu Arab-Islam dalam tiga corak epistemologi, yakni bayani, irfani, dan burhani. Ketiga aliran ini tidak dapat diusung untuk menyelesaikan masalah kekinian karena keterbatasan dan kekurangan masing-masing aliran tersebut. Bayani dianggap tidak mampu menyelesaikan persoalan karena ia terpaku hanya pada bahasa, dan itu pun bahasa Arab, sementara Islam meskipun diturunkan melalui bahasa Arab, ia tidak semata-mata untuk bangsa Arab. Irfani dianggap tidak dapat diandalkan karena lebih bercorak mitis, dan memperlakukan mitos-mitos bukan sebagai mitos sebagaimana yang terdapat dalam kajian antropologi, melainkan difungsikan secara keagamaan, dan dijadikan sebagai hakikat tertinggi. Yang terakhir, burhani, bersifat eklektif dan membaurkan antara teologi, tasawuf, dan filsafat. Sifat eklektif ini yang membuat burhani secara epistemologis menjadi fragmentatif, tidak menyatu. Sebagai alternatif yang diajukan oleh Abed al-Jabiri adalah model Ibn Hazm dengan kritiknya, Ibn Rusyd dengan rasionalismenya, asy-Syathibi dengan model *ushul*-nya, dan Ibn Khaldun dengan historiografinya.

Nashr Hamid Abu Zaid melalui proyek "Kesadaran Ilmiah"-nya mencoba meretas struktur pemikiran Arab-Islam dengan jalan menengok kembali hubungan antara teks utama dalam Islam, Al-Qur'an, dengan pembacanya, atau sebaliknya. Dalam melihat hubungan tersebut ia melakukan pembacaan terhadap pembacaan para figur utama dalam pemikiran Islam: asy-Syafi'i, al-Ghazali, Mu'tazilah, dan Ibn Arabi terhadap teks utama agama. Di pihak lain, ia menyoroti mekanisme internal teks dasar itu sendiri. Kesimpulan yang dicapai adalah bahwa pembacaan terhadap teks dasar tidak dapat dikatakan steril dari pengaruh soso-historis pembacanya. Artinya, hasil pembacaan tidak sama dengan objek yang dibaca. Yang pertama sangat dipengaruhi oleh ruang dan waktu sehingga bersifat temporal dan karenanya

---

seluruh pemikir tersebut memiliki banyak dimensi yang tidak dapat direduksi dalam satu persoalan tersebut.

bisa diperbarui dan diubah seiring dengan perkembangan. Sementara yang kedua, sebagai teks dasar agama, ia bersifat final sehingga akan senantiasa tetap dan tidak bergantung dengan ruang dan waktu, dan karenanya tidak dapat diperbarui ataupun diubah.

Bagi Hassan Hanafi, proyek "Tradisi dan Pembaruan" (*At-Turâts wa at-Tajdîd*) berarti berusaha membangun persoalan-persoalan perubahan sosial secara alami dan dalam perspektif kesejarahan. Dalam hal ini, tradisi tidak dapat diabaikan karena ia merupakan endapan psikologis suatu bangsa. Ia yang lebih dahulu ada. Oleh karena itu, ia harus diperhatikan dalam rangka memberikan jaminan agar proses keberlangsungan suatu budaya bangsa terjaga, agar kekinian dapat dibumikan, dan agar tradisi dapat digerakkan mengiringi kemajuan dan juga agar ia bisa ikut terlibat dalam persoalan-persoalan perubahan sosial.

Oleh karena tradisi dalam wujudnya beragam maka persoalan "Tradisi dan Pembaruan" salah satu maknanya adalah persoalan bagaimana menarik ulang segala kemungkinan dalam berbagai persoalan yang ada, dan memilih ulang berbagai alternatif yang sudah ada sesuai dengan kebutuhan zaman, tentunya dengan metode penafsiran baru yang melampaui metode-metode penafsiran yang dikenal dalam tradisi lama di satu sisi, dan dengan metode penafsiran yang komprehensif di sisi yang lain.

Berangkat dari metode arkeologi pengetahuan, Arkoun membedakan antara "tradisi ideal" sebagai hasil dari perjuangan misi Al-Qur'an selama 20 tahun di Makah dan Madinah untuk menancapkan dirinya dalam pentas sosial budaya yang berseberangan dengannya, dengan tradisi-tradisi yang muncul setelahnya sebagai hasil pembacaan terhadap, atau pengulangan dari, tradisi ideal tersebut. Bagi Arkoun, yang harus dilakukan adalah kembali ke materi dasar yang terdapat dalam akarnya yang paling awal. Kembali di sini bukan berarti mengulang-ulang, melainkan kembali ke masa mitis yang membangunnya. Artinya, kembali ke waktu dan ruang yang telah diubah dan dipelesetkan oleh pembacaan-pembacaan dan tindakan-tindak-

an tradisional yang silih berganti. Oleh karena itu, untuk melakukan pembacaan terhadap "tradisi yang ideal" tersebut diperlukan tiga hal: *pertama,* prioritas utama pendekatan semiotika atau semantik kebahasaan; *kedua,* pendekatan kesejarahan dan sosiologis, dan *ketiga,* sikap teologis. Dari sini, Arkoun memperlakukan materi dasar, atau teks dasar agama, sebagai fakta bahasa yang muncul dari suatu tindak kebahasaan, yang senantiasa harus dipahami dalam suatu momen dan sikap tertentu.

Sementara ketiga tokoh berikutnya, yaitu Khalil Abd al-Karim, Sayyid al-Qimani, dan Said al-Asymawi, seluruhnya memfokuskan kajiannya pada aspek sosio-historis masyarakat Arab pada era kenabian, bahkan lebih dari itu pada proses pembentukan masyarakat tersebut di masa-masa sebelumnya, terutama tokoh yang kedua, Sayyid al-Qimani.

Kesimpulan yang dapat diperoleh dari para pemikir tersebut, meskipun cara yang mereka gunakan berbeda-beda satu sama lain, secara umum adalah: *pertama,* baik era kodifikasi maupun era kenabian tidak dapat ditarik-ulang begitu saja tanpa mempertimbangkan proses pembentukannya. Artinya, hasil dari era tersebut tidak dapat diperlakukan secara mutlak. *Kedua,* semuanya bertitik tolak pada kemampuan nalar untuk menjembatani dialektika antara teks utama dengan realitas yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan. Dengan demikian, seluruh tradisi, di luar tradisi ideal, harus senantiasa diperbarui sejalan dengan perubahan yang terjadi dengan menggunakan perangkat-perangkat yang juga mengalami perubahan dan perkembangan.

* * * * *

Buku ini berjudul asli *Ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibdâ' wa al-Ittibâ' inda al-Arab.*[8] Secara harfiyah, judul tersebut

[8] Sebelum cetakan terakhir, yang menjadi dasar penerjemahan, buku tersebut terdiri dari 3 jilid, sementara cetakan terakhir menjadi 4 jilid. Perbedaan antara keduanya hanya terletak pada jilid ketiga. Jilid ketiga pada edisi pertama dijadikan sebagai jilid keempat, dan jilid ketiga pada cetakan terakhir merupakan materi baru.

dapat diterjemahkan sebagai "Yang Mapan (Statis) dan Yang Berubah (Dinamis), kajian atas kreativitas dan konservativitas menurut bangsa Arab". Yang dimaksud dengan "yang mapan" dan "yang berubah" di sini bukan ajaran (agama Islam), tetapi cara pandang dan kecenderungan manusia Arab-Islam dalam melihat dua hal, yaitu masa lalu dan masa kini, keyakinan dan realitas, wahyu dan akal, warisan dan sesuatu yang datang dari luar. Cara pandang dan kecenderungan tersebut tercermin dalam seluruh perwujudan budaya dan peradaban mereka, politik, keilmuan dengan segala cabangnya, terutama ilmu-ilmu keagamaan (fiqh, tasawuf, dan teologi) dan ilmu-ilmu kebahasaan dan kesusastraan.

Oleh karena demikian maka yang dikaji oleh Adonis dalam buku ini adalah data-data yang berkait dengan cara pandang manusia Arab-Islam terhadap realitas masa lalu dalam kaitannya dengan realitas kekinian yang temporal. Data-data tersebut berupa tulisan, pernyataan, dan sikap terhadap hubungan dua realitas tersebut. Ia mengurai dan mengeksplorasi secara dalam data-data tersebut. Ia mencoba menguak signifikasi apa yang mungkin disingkapkan dari data-data tersebut. Hasil dari eksplorasi data-data inilah yang mencengangkan dan mengejutkan banyak orang. Akibatnya, ia dituduh dengan berbagai tuduhan negatif. Padahal sebenarnya dia hanya menjelaskan apa yang dikatakan para pemikir Arab-Islam masa lalu terkait dengan persoalan tertentu. Ia tidak berbicara tentang persoalan itu secara langsung, tetapi berbicara tentang pernyataan para pemikir tentang persoalan tersebut. Dengan kata lain, Adonis ingin melihat bagaimana para pakar Arab-Islam itu mencitrakan objek yang dikajinya. Jadi, jika ia berbicara tentang Islam, Al-Qur'an,[9] ataupun yang lainnya,

---

[9] Apabila pembaca ingin mengetahui pandangan pribadi Adonis tentang Al-Qur'an, silahkan membaca makalahnya yang berjudul "Teks Al-Qur'an dan Cakrawala Penulisan", dalam sebuah buku yang diberi judul dengan mengambil judul makah tersebut. Makalah di atas merupakan tulisan yang disampaikan dalam sebuah kuliah di College du Franc pada 3 Syubâth 1992. Judul awalnya adalah "Teks al-Qur'an: Sebuah tulisan bukan puisi dan bukan prosa". Al-Qur'an dilihat dalam perspektif proses kreativitas di mana sang penulis tidak terikat secara kaku dengan konvensi yang berlaku dalam masyarakat. Sebaliknya, ia leluasa untuk mengeksplorasi apa yang ingin disampaikannya dengan caranya sendiri.

sebenarnya ia tidak dengan sendirinya berbicara mengenai hal tersebut.

Berangkat dari cara baca seperti itu, Adonis mendapati dua kecenderungan yang senantiasa bertarung dalam sejarah budaya Arab-Islam, yakni kecenderungan terhadap kemapanan dan kecenderungan terhadap perubahan. Akan tetapi, yang paling dominan dalam pertarungan tersebut semenjak sejarah budaya dan peradaban Arab-Islam terbentuk hingga sekarang ini—dan dominasi tersebut pada umumnya karena dukungan teologis dan politik—adalah kecenderungan terhadap kemapanan dalam segala manifestasinya. Bagi kecenderungan yang pertama, masa lalu sudah selesai, sempurna dan tidak perlu ditambah lagi. Dengan demikian, masa kini hanyalah meniru dan menjalankan masa lalu. Sementara itu, kecenderungan yang kedua melihat masa lalu belum selesai dan harus diteruskan dan diperjuangkan hingga mencapai kesempurnaan, dan ini tidak akan pernah didapatkan. Oleh karena itu, perjuangan untuk mendapatkan kesempurnaan tidak pernah berhenti sampai kapan pun. Oleh karena kecenderungan yang pertama begitu dominan maka kecenderungan terhadap perubahan hanya sebagai riak-riak kecil yang sewaktu-waktu dapat dihapuskan, ditekan, dan bahkan ditiadakan.

Oleh karena kecenderungan terhadap kemapanan merupakan kecenderungan yang paling dominan dalam sejarah Arab-Islam maka tidak mengherankan jika kebudayaan mereka kering dari kreativitas, padahal kreativitas ini dalam pandangan Adonis merupakan faktor paling penting dalam pengembangan kehidupan. Pada gilirannya, tidak aneh pula apabila kebudayaan tersebut dalam pertarungannya dengan kebudayaan lain, secara eksternal selalu mengalami kekalahan. Kekalahan ini pada gilirannya memunculkan kompleksitas secara psikologis yang tercermin pada dualisme dalam kehidupan yang tidak pernah terpecahkan.

* * * * *

Terjemahan buku ini semestinya sudah terbit pada pertengahan tahun lalu. Akan tetapi karena proses penerjemahan yang kami hadapi tidak semata-mata masalah internal buku ini, tetapi juga faktor eksternal yang terkait dengan kesehatan maka terjemahan menjadi molor dan melenceng dari jadwal yang semestinya.

Secara internal, persoalan yang kami hadapi selama proses menerjemahkan buku ini terkait dengan teknis penerjemahan. *Pertama,* teknis penerjemahan istilah-istilah dasar yang dipakai dalam buku ini, yakni yang berkaitan dengan istilah-istilah turunan dari konsep *tsâbit* dan *mutahawwil*. Masuk dalam kategori yang pertama adalah istilah-istilah seperti *ittibâ'iyyah, naqliyyah, taqlîdi, qadîm,* dan *al-maurûts*. Sementara yang masuk dalam kategori kedua adalah istilah-istilah seperti *ibdâ'iyyah, aqliyyah, muhdats,* dan *al-wafîd*. Dalam menerjemahkan kata-kata tersebut, penerjemah kadang-kadang menggunakannya secara tumpang tindih berdasarkan konteks pembicaraan karena Adonis sendiri juga terkadang menggunakan istilah-istilah itu secara bergantian.

Adapun masalah lainnya sebagai problem yang selalu muncul dalam menerjemahkan bahasa Arab adalah mengalihkan tulisan Arab terkait dengan nama Barat. Apabila nama tersebut dikenal luas, pengalihan tulisan tidak akan menimbulkan problem sama sekali. Akan tetapi, ketika nama yang bersangkutan tidak begitu dikenal maka di situlah muncul problem. Dalam hal ini, penerjemah mencoba untuk menuliskannya, tentunya setelah mencari informasi dari berbagai rujukan, berdasarkan prinsip-prinsip transliterasi yang berlaku dalam bahasa Arab ketika mengalihkan bahasa asing, terutama dari Eropa. Tingkat ketepatannya memang tidak bisa dijamin, namun bagaimanapun juga harus dialihkan ke tulisan latin.

Joho, 27 Mei 2007

Khairon Abu Asdavi

Pengantar Ahli

Oleh: Dr. Paul Nwyia.

Yang tercinta Adonis

Terus terang saya merasa sangat keberatan ketika Anda meminta saya untuk menjadi pendamping Anda dalam petualangan eksploratif yang hendak Anda jalani. Kalaupun ada dorongan yang menyebabkan saya menerima tugas tersebut, hal itu karena saya merasa, ketika Anda mencoba untuk menjelaskan maksud Anda dan menguraikan garis besar yang ingin Anda capai, bahwa Anda akan mewujudkan impian yang pernah saya cita-citakan di waktu saya masih muda. Upaya untuk mewujudkan hal itu sampai dua kali. *Pertama*, ketika saya membaca buku seorang pengarang Prancis, Henry Bremond, tentang puisi murni, saya bertanya-tanya: adakah yang semacam itu dalam puisi Arab, dan mungkinkah mengkaji persoalan tersebut dalam kaitannya dengan penyair-penyair Arab? Pada saat itu saya adalah penggemar Rimbaud, Mallarmé, dan Paul Valéry. Cita-cita saya pada saat itu adalah berusaha secara khusus mengkaji puisi Arab untuk membedakan mana yang termasuk *fashâhah* dan mana yang termasuk *balâghah* (keindahan bahasa). Maksudnya, mana puisi yang tampak hanya dalam bingkai formalnya semata, sementara sebenarnya sama sekali bukan puisi, dan mana yang termasuk puisi yang mirip dengan puisi Rimbaud dan Mallarmé—puisi sebagai pengalaman kemanusiaan yang merupakan perwujudan dari pengalaman Bromotheus dalam tradisi Arab. Inilah yang dulu merupakan cita-cita saya yang pertama. Meskipun demikian, per-

temuan saya dengan Massignon telah mengubah arah kehidupan saya sehingga saya meninggalkan puisi dan beralih ke tasawuf dan sufisme.

Kedua, ketika saya membaca buku Hegel, *Phenomenology of Mind*. Dalam buku tersebut terdapat paparan filosofis mengenai perkembangan pemikiran manusia semenjak kesatuan substansial yang tercermin dalam kota Yunani dan perundang-undangnya sebelum diserang oleh Antigonus—sampai pengetahuan mutlak yang sebenarnya kembali ke kesatuan antara akal dengan realitas atau antara yang universal dengan individual dalam kawasan yang benar-benar mutlak, yang direpresentasikan oleh agama atau ilmu yang mutlak. Representasi ilmu ini berjalan melewati seluruh fase di mana kesatuan substansial pertama terpecah belah, dan akal manusia terus menciptakan peradaban-peradaban yang tingkat kesempurnaannya terkait dengan seberapa jauh dan dekat peradaban tersebut dengan kesatuan antara "aku" sebagai subjek untuk subjek sendiri dengan "aku" sebagai subjek untuk yang lain, atau kesadaran subjektif terhadap subjek dan kesadaran subjektif terhadap dunia. Saya melihat bahwa Hegel sama sekali tidak memberikan perhatian terhadap pengalaman Islam-Arab dalam kaitannya dengan fase-fase perkembangan pemikiran manusia, padahal dia bukan tidak mengetahuinya. Oleh karena itu, saya bertanya-tanya: apa yang akan dapat dilihat apabila buku tersebut berjudul: Phenomenologi pemikiran Arab-Islam dalam rentang sejarahnya? Bagaimana cara menuliskannya? Apakah mungkin kita dapat memahami sedikit saja dari sejarah Arab-Islam apabila buku seperti itu tidak ditulis?

Pemikiran ini senantiasa bergelanyut dengan saya di sepanjang tahun hingga Anda menyampaikan rencana Anda tentang disertasi dengan objek kajian tentang *ittibâ'* (peniruan) dan *ibda'* (kreativitas) menurut Arab sebagai dua bentuk pemikiran Arab atau "dua konsep" dalam bahasa Hegel. Saya pun menjadi senang dan menerima untuk menemani petualangan Anda. Saya telah membaca karya Anda dan saya bertanya-tanya: apakah Adonis telah mewujudkan dua cita-cita saya yang telah saya angan-angankan itu?

Terkait dengan puisi murni, sebagaimana yang dikatakan oleh Bremon—maksud saya analisis terhadap substansi pengalaman puitik dan penjelasan terhadap karakteristik-karakteristik puisi yang sebenarnya dan pembedaannya dari puisi yang sekadar penjelasan, *fashâhah* dan *balâghah*—Anda telah sampai pada kesimpulan-kesimpulan yang saya anggap final dalam kajian puisi Arab. Sebelum menulis kajian ini, Anda telah menyinggung persoalan itu: *pertama,* dengan cara memilih potongan-potongan puisi yang kemudian membentuk pilihan-pilihan puisi yang telah Anda terbitkan; *kedua,* dalam pengantar yang Anda berikan pada setiap jilid dari pilihan-pilihan tersebut; kemudian yang terakhir, *ketiga,* dalam buku kecil yang Anda namai dengan "Pengantar Puisi Arab" (*Muqaddimah li asy-Syi'r al-'Arabi*). Dengan pengalaman pribadi, Anda telah siap untuk menangani persoalan tentang watak (hakikat) pengalaman puitik. Anda seorang penyair, dan puisi menurut Anda adalah upaya menciptakan dunia baru dengan cara melemparkan masa kini ke masa depan atau membuka pintu-pintu masa kini untuk menerawang masa depan.

Anda seorang penyair yang senantiasa berubah-ubah (berkembang). Oleh karena itu, Anda siap untuk memahami perbedaan antara yang *tsâbit* (mapan) dengan yang *mutahawwil* (berubah) dalam puisi Arab. Anda telah menganalisis hubungan antara *ats-tsâbit* dengan *al-mutahawwil* dalam puisi secara cermat. Anda telah menjelaskan mengapa "yang mapan" lebih mendominasi "yang berubah", maksudnya bagaimana ide tentang keberadaan puisi ideal yang sempurna muncul dalam dunia Arab, dan bagaimana puisi ideal yang sempurna ini menjadi puisi kuno atau puisi Jahiliah dan yang dekat dengan masa-masa tersebut, dan bagaimana segala bentuk yang menjauhi puisi ideal yang sempurna tersebut dianggap sebagai rendah dan jauh dari sempurna. Yang baru dalam semua ini bukanlah fakta-fakta sejarah yang mendukungnya, melainkan sebab-sebab yang ingin Anda jadikan sebagai sandaran untuk menginterpretasi fakta-fakta tersebut. Anda telah sampai pada kesimpulan bahwa perspektif keagamaan merupakan faktor penting yang menyebabkan kecen-

derungan statis (*ats-tsâbit*) lebih dominan daripada kecenderungan dinamis (*al-mutahawwil*) dalam puisi. Atau, dengan ungkapan lain, sistem universal yang diwujudkan oleh agama menjadi faktor mendasar yang menyebabkan masyarakat Arab di tiga abad pertama lebih memilih yang lama sedemikian rupa daripada yang baru sehingga agama menempatkan yang lama dalam posisi sempurna dan menganggap semua yang baru sebagai bentuk penyelewengan dari yang ideal dan sempurna.

Saya setuju dengan Anda bahwa perspektif keagamaan telah memainkan peran yang penting dalam sejarah puisi Arab, meskipun menurut pendapat saya hal itu terjadi dengan cara yang jauh lebih kompleks daripada cara yang Anda gambarkan. Hal itu karena saya bertanya-tanya: jika memang tidak ada faktor-faktor penting lainnya yang memainkan peran dalam menciptakan dominasi mentalitas Jahiliah terhadap dunia Arab, atau dengan ungkapan yang lebih tepat, di dalam mengembalikan Islam pada Jahiliah setelah Islam menghapuskan dan menjadikannya sebagai contoh ideal yang tidak berubah bagi puisi, bukankah upaya kembali ke masa lalu yang sangat jauh itu sebagai ekspresi dari kerinduan manusia ke surga firdaus yang hilang atau kerinduan kepada pelukan sang ibu, atau—sebagaimana yang dikatakan Jung—sebagai bentuk kebangkitan idealita-idealita lama dalam pusat ketidaksadaran, dari sisi bahwa berdiri di atas puing-puing tidak sekadar kembali ke masa Jahiliah, tetapi juga kembali ke simbol yang paling mendasar dalam sejarah ketidaksadaran Arab? Puing-puing merupakan citra yang terkait dengan Padang Sahara, dan Padang Sahara merupakan simbol eksistensialisme dalam lubuk jiwa Arab.

Oleh karena itu, kembali ke masa lampau atau mengulang masa lampau bukanlah fenomena khusus dunia Arab jika dikaitkan dengan agama serta agama dijadikan sebagai yang bertanggung jawab atas fenomena ini. Sebenarnya, gejala itu merupakan gejala kemanusiaan yang seandainya ia tidak ada niscaya hasilnya akan sangat berbahaya bagi keseimbangan mental. Saya mengatakan ini bukan untuk meng-

ingkari peran perspektif keagamaan yang menyebabkan kecenderungan *ittibâ'* sebagai yang dominan dalam puisi. Akan tetapi, barangkali perspektif-perspektif ini tidak sampai pada asumsi yang saya asumsikan, kecuali hanya karena perspektif tersebut dalam struktur pemikiran Arab bertemu secara kebetulan dengan sesuatu yang mendukung perspektif tersebut di dalam merealisasikan apa yang telah diwujudkan.

Dalam hal ini Anda telah menunjukkan pentingnya ide tentang waktu dan peran substansialnya di dalam mengevaluasi perkembangan agama, sastra, atau peradaban secara keseluruhan. Jika agama telah memainkan peran yang negatif terhadap sastra maka hal itu karena bangsa Arab menghendaki agar waktu dari sastra mereka berada dalam bingkai waktu agama mereka. Pada kenyataannya, antara kedua waktu tersebut berbeda dalam dirinya. Perbedaan ini terlihat dalam kajian tentang kaitan antara masing-masing dari agama dan sastra dengan masa mendatang. Ketika berbicara tentang kebangkitan, pembalasan, surga, neraka, dan lainnya ... agama menunjukkan bahwa masa mendatang itu ada jika dinisbatkan pada agama, dan kita tidak dapat memungkiri—apakah kita meyakini itu atau tidak—bahwa salah satu dari inti agama adalah klaimnya bahwa ia mengetahui masa depan. Akan tetapi, hubungan sastra dengan masa depan tidak mungkin seperti ini. Masa depan adalah yang akan datang, dan yang akan datang, dalam agama, telah diketahui sebelum muncul. Akan tetapi, masa mendatang dalam sastra tidak dikenali karena yang akan datang itu sesuatu yang baru bagi yang ada.

Penjelasan tentang masa depan ini berlaku pula dalam menjelaskan mengenai masa lalu serta hubungan agama dan sastra dengannya. Kenyataan ini mengharuskan para kritikus Arab untuk tidak mencampuradukkan antara agama dan sastra ketika mereka memandang masa lalu sebagai bekal penilaiannya bagi masa kini. Dalam agama, percaya atau tidak, kita tidak dapat mengingkari bahwa masa lalu memiliki makna yang penting dan sangat mendasar sebab zaman wahyu atau munculnya nabi merupakan waktu yang mendasar. Pada

zaman itu, sesuatu yang baru muncul di permukaan bumi. Tentunya, "waktu kemunculan ini" memiliki kedudukan yang khusus, dalam pengertian bahwa hubungan masa kini dengan waktu tersebut memiliki sifat khusus yang tidak ditemukan dalam zaman sejarah mana pun. Dari sudut ini, kita dapat mengatakan bahwa masa lalu agama tidak sekadar masa lalu yang bersifat keagamaan, tetapi seberapa jauh masa tersebut ada dalam masa kini. Ini tidak mungkin terjadi dalam tataran sastra. Sastrawan yang mencoba untuk mengembalikan pengalaman generasi tua tidak lain hanyalah meniru. Dia lebih mengembalikan masa kini ke masa lampau daripada menjadikan masa lampau sebagai yang ada dalam masa kini, dan ia tidak menciptakan sesuatu yang baru. Inilah yang terjadi pada apa yang kita sebut dengan "masa kebangkitan" sebab kebangkitan tersebut bukan kebangkitan yang lahir karena memahami hubungan masa kini dengan masa lampau dalam sastra, dalam bingkai hubungan antara keduanya, pada tataran agama.

Di sini patut disinggung peran Aristoteles dan bukunya tentang puisi, khususnya yang berkaitan dengan hubungan puisi dengan moral dan imitasi. Barangkali pengaruh Aristoteles di sini menentukan. Beberapa riwayat mungkin dipalsukan sejak buku Aristoteles diterjemahkan ke dalam bahasa Arab sekitar tahun 250 H. Setelah berkecimpung lama dengan puisi Arab, Anda telah mengetahui bahwa sejarah puisi Arab hanya dapat dipahami dalam perspektif kajian yang meliputi keseluruhan kebudayaan Arab. Dan, Anda pun akan mengetahui bahwa pada gilirannya keseluruhan ini hanya dapat dipahami setelah dilakukan analisis yang cermat terhadap bangunan keagamaan atau perspektif keagamaan menyeluruh yang membentuk keseluruhan peradaban Arab.

Demikianlah, puisi telah menggiring Anda pada apa yang dulu pernah saya cita-citakan ketika saya membaca Hegel, maksudnya menggiring Anda untuk mengkaji semua aspek atau "bentuk" di mana pemikiran Arab-Islam di sini termanifestasikan agar Anda dapat memahami hubungan *ats-tsâbit* dengan *al-mutahawwil* atau dialektika

ittibâ' dan *ibdâ'*. Di sini, Anda telah mencurahkan upaya penelaahan dan penelitian yang besar. Suatu saat Anda bergerak mengkaji dasar-dasar *ittibâ',* dan pada saat yang lain Anda mengkaji dasar-dasar *ibdâ'* dalam masalah *khilâfah* dan politik, agama dan puisi, fanatisme kebangsaan dan politik Islam, puisi dan bahasa, sunnah dan fiqh, gerakan-gerakan revolusioner dan gerakan-gerakan pemikiran, serta masalah puisi dan konsep cinta di dalamnya. Muncullah juz (volume) pertama dari buku ini. Setelah itu, Anda bergerak menuju apa yang Anda namakan dengan upaya mendasarkan (memapankan) yang dasar (*ta'shîl al-ushûl*). Kemudian Anda mengkaji pula upaya mendasarkan (memapankan) dasar-dasar *ats-tsâbit* (*ta'shîl ushûl ats-tsâbit*) dalam upaya mendefinisikan pengertian dari istilah *al-qadîm*, sunnah, bid'ah, ijma', dan taklid; maksudnya, segala sesuatu yang terkait secara khusus dengan ilmu-ilmu tafsir, ilmu-ilmu hadits, dan ilmu-ilmu ushuluddin. Kemudian Anda sampai pada upaya menteorikan dasar-dasar keagamaan-politik. Lalu Anda melakukan pembacaan terhadap apa yang ditulis Imam asy-Syafi'i mengenai fiqh (dan barang siapa yang membaca dua baris dari (tulisan) Imam asy-Syafi'i, ia mengetahui upaya macam apa yang dibutuhkan untuk membaca semua yang dinisbatkan kepadanya. Setelah itu, Anda melakukan teorisasi terhadap dasar-dasar bahasa dan perbedaan antara ilmuwan Kufah dan Bashrah serta kaitan bahasa dengan agama. Terakhir, Anda melakukan teorisasi puisi dan mengaitkan puisi dengan nilai-nilai agama-moral, serta menegaskan prinsip dasar Jahiliah dan dasar ke-Arab-an. Semua ini terkait dengan aspek *ats-tsâbit*.

Berkaitan dengan *al-mutahawwil*, Anda memandangnya melalui gerakan-gerakan revolusioner pada dua masa: Umayyah dan Abbasiyah, dan gerakan-gerakan intelektual di kalangan kelompok apostik yang menolak kenabian karena berpedoman pada nalar, lalu melalui gerakan Mu'tazilah dan upaya mereka untuk menempatkan nalar sebagai dasar pengetahuan. Kemudian Anda sampai pada gerakan-gerakan kebatinan dari kelompok Imamiyah dan Sufi. Anda telah memperlihatkan perselisihan antara lahiriyah agama dengan

batin agama, bagaimana yang hakiki melampaui syari'ah. Setelah semua ini, Anda sampai pada kajian terhadap puisi dan dialektika antara yang lama dengan yang baru. Anda menjelaskan upaya masing-masing dari Basysyâr, Abû Tamâm, dan Abâ Nuwâs untuk menyimpang dari nilai lama dan menciptakan puisi baru. Bagaimana semua ini berakhir dengan dominasi para kritikus yang lebih mengutamakan yang lama atas yang baru, dan mereka mendesakkan nilai lama tersebut ke dalam masyarakat Arab melalui pembuatan kaidah-kaidah yang menjelaskan kebenaran nilai lama dan kesalahan nilai baru.

Saya memaparkan semua ini—meskipun masih banyak yang tidak saya sebutkan—hanya untuk menjelaskan bagaimana kajian Anda mencakup seluruh aspek peradaban Arab: politik, sosial, ekonomi, filsafat, teologi, fiqh, sufi, puisi, dan revolusi. Betapa tugas Anda sedemikian berat mengingat persoalannya sedemikian luas dan bercabang-cabang. Akan tetapi, Anda telah berhasil mengatasi rintangan-rintangan tersebut sekalipun sangat mustahil apabila Anda tidak terjebak dalam semacam ketergesa-gesaan atau pengulangan dalam satu dan lain persoalan. Oleh karena itu, keterkaitan Anda dengan tesis yang Anda bangun bagaikan keterkaitan seorang insinyur dengan bangunan: yang baru dan orisinil. Yang penting adalah rancangan umum dari bangunan. Dalam rancangan itu seorang insinyur menjelaskan kemampuannya yang memikat. Sementara berkaitan dengan materiil, seperti batu, besi, dan kayu, seorang insinyur tidak menciptakannya, tetapi menciptakan cara baru dalam penggunaannya. Demikian pula dalam disertasi Anda, tidak semuanya berisi materi baru. Tentunya, sebagian di antara pembaca akan melihat bahwa Anda semestinya tidak memerlukan sebagian di antara materi tersebut atau menguranginya, seperti kajian Anda terhadap konsep cinta menurut Jamîl Butsainah yang mungkin menurut sebagian pembaca dipandang membosankan atau menyimpang dari tema, atau seperti paparan Anda terhadap teks-teks asy-Syafi'i yang begitu banyak, sementara sangat dimungkinkan sebagian saja sudah mencukupi. Akan tetapi, semua materi tersebut tidak mengambil

bentuknya yang khas dan signifikan kecuali apabila dimasukkan ke dalam rancangan umum yang merupakan kreasi baru di mana Anda memperlihatkan watak khas Anda. Rancangan inilah yang saya namakan sebagai nadi disertasi atau bentuk internalnya, dan bentuk ini telah Anda gambarkan secara menyeluruh melalui pengantar dan penutup.

Seandainya saya ingin menggunakan perumpamaan lain berkaitan dengan nadi disertasi ini, niscaya saya mengatakan bahwa karya ini merupakan terobosan jalan baru yang sedemikian luas ranahnya, yang kebanyakan belum diinjak oleh kaki manusia, dan sangat mustahil apabila Anda sampai pada tujuan pada setiap jalan yang Anda terobos. Yang pasti, Anda telah memperlihatkan kecenderungan yang dapat ditelusuri dalam hutan, atau sebagaimana yang Anda katakan: "Apa yang saya lakukan dalam disertasi ini tidak lain hanyalah permulaan".

Dengan ini saya dapat mengatakan bahwa kebanyakan pasal-pasal dalam disertasi Anda, kalau bukan setiap pasalnya, dapat menjadi titik tolak bagi kajian-kajian yang saya harap banyak generasi muda yang akan berkonsentrasi terhadapnya di bawah bimbingan Anda, dan mendapatkan arahan dari Anda. Ini yang terkait dengan bagian utama disertasi.

Sekarang mari kita perhatikan bagian pendahuluan dan penutup[1] Dalam bagian penutup Anda menyuguhkan hasil-hasil yang diperoleh dari analisis-analisis objektif terhadap teks-teks yang disebutkan dalam bagian utama disertasi. Sebenarnya hanya ada satu kesimpulan: bahwa hubungan antara *ats-tsâbit* dan *al-mutahawwil* tidak bersifat dialektis, tetapi kontradiktif, yang melahirkan represi, yang karenanya sisi *ats-tsâbit* lebih mendominasi sisi *al-mutahawwil* dan menghancurkan segala upaya yang dilakukan oleh kecenderungan (gerakan) kreatif. Konsekuensi dari dominasi *ats-tsâbit* atas *al-*

[1] Ketika mempersiapkan untuk menerbitkan disertasi ini saya cenderung untuk meninjau ulang bagian pendahuluan dan penutup, dan memasukkannya secara bersama-sama dalam satu kajian yang membentuk pengantar tersendiri dalam jilid ini (penulis).

mutahawwil adalah dipermaklumkannya kesatuan antara bahasa dengan agama, puisi dengan moral, serta tradisi sastra dengan tradisi agama sedemikian rupa sehingga konsep tradisi agama digeneralisasikan terhadap tradisi sastra. Dan, akhirnya orang Arab sampai pada perasaan bahwa bahasa, agama, dan eksistensi nasionalisme mereka merupakan satu kesatuan yang tidak terpisah-pisahkan. Oleh karena kesatuan ini merupakan faktor paling kuat maka faktor inilah yang mengadaptasikan peradaban Arab.

Dalam bagian pendahuluan, Anda telah berusaha menjelaskan watak kaitan antara perspektif *ats-tsâbit* dengan perspektif *al-mutahawwil* melalui kajian tentang watak hubungan antara masa lampau dengan masa kini dan masa mendatang dalam perspektif agama. Pengantar ini—sebagaimana setiap pengantar untuk mengkaji perkembangan pemikiran atau sejarah—Anda tulis setelah Anda menelusuri fase-fase perkembangan tersebut berkaitan dengan pemikiran Arab. Anda telah menjelaskan kesimpulan yang Anda capai dengan bukti-bukti kuat dalam bagian utama disertasi, dan Anda tidak khawatir untuk mengutip secara melimpah teks-teks yang menyingkapkan objektivitasnya. Kasimpulannya adalah bahwa kecenderungan *ittiba'* atau watak *ats-tsâbit* secara langsung muncul dari agama, dan bahwa dominasi kecenderungan tersebut dalam peradaban Arab terhadap kecenderungan lainnya merupakan konsekuensi dari faktor agama yang mengaitkan segala sesuatu dengan agama, termasuk di dalamnya bahasa dan puisi; maksudnya segala sarana ekspresi budaya.

Saya ingin mengupas sejenak kesimpulan ini karena sangat penting dan ada kemungkinan untuk disalahpahami oleh siapa saja yang tidak mencermati pengertiannya. Anda menjelaskan secara terang-terangan bahwa Anda tidak menempatkan agama sebagai keyakinan pribadi, tetapi sebagai gejala antropologi. Dalam istilah ini, terdapat kata "antrophos" yang berarti manusia. Jadi, ketika berbicara tentang agama Anda tidak mengartikan agama menurut Allah, menurut substansinya yang muncul dalam prinsip-prinsipnya yang

bersifat gaib, tetapi mengartikan agama sebagaimana yang dialami oleh manusia; maksudnya agama tidak sebagaimana yang dikehendaki Allah dan yang Dia inginkan, tetapi agama sebagaimana yang dipahami dan diaplikasikan oleh manusia. Ini pengertian antropologi agama. Dengan pengertian ini, kita dapat mengatakan bahwa agama mengadaptasikan peradaban sebagaimana ia beradaptasi sesuai dengan peradaban yang membawanya. Dengan kata lain, sebagaimana agama berusaha mengubah manusia, demikian pula manusia pada gilirannya mengubah agama. Bukti akan hal itu adalah pluralitas kelompok-kelompok keagamaan dalam semua agama. Kristen memiliki sekte-sektenya, demikian pula Islam. Fenomena kelompok berarti bahwa, sebagaimana peradaban berbeda-beda sesuai dengan perbedaan waktu dan tempat, demikian pula agama sebagaimana yang dikehendaki Allah merupakan suatu hal, dan sebagaimana yang dipahami manusia dan dialaminya merupakan sesuatu yang lain. Dari sudut ini, saya beranggapan bahwa Anda telah memberikan pengabdian yang besar terhadap Islam ketika Anda menganalisis dengan jelas bagaimana sejarah memperlihatkan bahwa Islam dalam batinnya membawa peluang-peluang untuk *itbâ'* dan *ibdâ'*, dan bahwa sejarah Islam berjalan di atas dua jalan: jalan *tahawwul* (perubahan) dan jalan *tsubût* (kemapanan).

Tragedi peradaban Arab muncul karena kedua kecenderungan ini tidak bertemu secara dialektis, tetapi bertemu secara kontradiktif dan represif sehingga yang satu menghancurkan yang lainnya. Situasi telah menetapkan kemenangan bagi mereka yang memegang *ittiba'* dan mendukung *ats-tsâbit*. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa agama secara substansial adalah *ittibâ'* dan *tsubût*, mengingat adanya kecenderungan lainnya, yaitu kecenderungan *tahawwul* dan *ibdâ'*. Oleh karena itu, saya beranggapan bahwa Anda telah memberikan pengabdian yang positif terhadap dunia Islam karena Anda memperlihatkan bahwa masa depan peradaban Arab tergantung pada perubahan watak hubungan antara yang tetap (*ats-tsâbit*) dengan yang berubah (*al-mutahawwil*), antara mental *ittiba'* dengan mental *ibdâ'*. Jika

hubungan ini mengalami perubahan dalam agama maka hubungan tersebut juga akan berubah antara agama dengan manusia; begitu juga hubungan antara manusia Arab dengan masa lalu atau tradisi yang Anda sebut dalam disertasi Anda bahwa tradisi ini berfungsi seperti ayah. Kita mengetahui semenjak Freud bahwa anak laki-laki tidak mampu mendapatkan kebebasannya dan berhasil mewujudkan pribadinya kecuali apabila ia membunuh ayahnya. Merupakan kewajiban manusia Arab untuk mematikan tradisi masa lampau dalam bentuk ayah/bapak agar ia dapat mengembalikan dirinya dalam bentuk anak. Pada saat demikian, tanpa harus menyimpang dari agamanya, manusia Arab akan menciptakan tradisi baru, peradaban baru yang merupakan tradisi kebebasan dan peradabannya.

Paul Nwyia

(Beirut, 30 Hazîran [Juni] 1983)

Pengantar Penulis

1

"Imperialisme budaya adalah sejumlah sarana yang memungkinkan masyarakat mana pun untuk memasuki kerangka sistem dunia baru. Ia merupakan cara yang menyebabkan kelas yang menguasai masyarakat tersebut harus mengadaptasikan institusi-institusi sosialnya, baik lantaran tertipu, tertekan kekuasaan, maupun karena dihancurkan. Adaptasi itu dilakukan agar institusi-institusi tersebut sejalan dengan nilai-nilai dan struktur-struktur yang ada dalam pusat yang menghegemoni sistem tersebut, atau agar institusi-institusi tersebut menjadi jembatan bagi nilai-nilai tersebut".

Definisi di atas saya ungkapkan kembali melalui perkiraan ingatan saya, namun tetap mempertahankan pesan dasar maknanya. Hal itu karena saya tak lagi ingat di mana saya membacanya. Akan tetapi, saya ingat bahwa pernyataan tersebut dilontarkan oleh salah seorang sarjana sosiologi Amerika yang dijadikan rujukan oleh peneliti Prancis, Bernard Casson, dalam salah satu kajiannya tentang imperialisme budaya.

Pernyataan "sistem dunia baru" mengacu pada sistem Amerika-Eropa. Sementara ungkapan "pusat yang hegemonik" mengacu pada Amerika Serikat saja.

Barangkali definisi tersebut merupakan gambaran terbaik mengenai hubungan yang ada antara masyarakat Arab dan sistem

ekonomi-budaya Amerika-Eropa. Saya akan menunda kajian pada tataran politik praktis dari hubungan tersebut, makna dan dimensi-dimensinya, dan saya akan mulai mengkaji pada tataran budaya. Namun demikian, kajian pada tataran ini akan dangkal dan masih kurang mapan apabila tidak diawali dengan kajian tentang kaitan antara budaya Arab dengan dunia luar di awal sejarahnya. Mungkin kita semua mengetahui bahwa pola pertama dari hubungan tersebut tercermin pada hubungannya dengan Persi di satu sisi, dan dengan Yunani di sisi yang lain.

Bagi masyarakat Arab, Persi tidak menjadi problem budaya. Sebaliknya, bangsa Arablah yang menjadi problem bagi bangsa Persi: hal itu karena bangsa Persi, yang berperadaban, mengambil dari bangsa Baduwi unsur terdalam dan tertinggi yang membentuk kehidupan dan kebudayaannya. Terakhir, dalam bentuk agama Islam. Tak jelas apakah mereka mengambil itu secara terpaksa karena penaklukan, atau menerima secara suka rela karena keimanan, namun yang pasti hal itu sama sekali tidak mengubah problematika tersebut. Apa yang muncul kemudian, pada substansinya, bercorak politik-kebangsaan, dalam satu kebudayaan-agama, satu kenabian, bukan bersifat peradaban dalam pengertiannya yang cermat dan khusus bagi kata itu.

2

Yunani merupakan problem peradaban pertama yang dihadapi oleh masyarakat Arab. Kita semua mengetahui situasi-situasi yang muncul akibat dari pertemuan Arab-Yunani:

1. Kita mengambil dari Yunani perangkat berpikir (khususnya mantiq) ... Perangkat ini merupakan alat untuk mengembangkan akal dan pikiran. "Keabsahan mengembangkan akal dan pikiran dengan perangkat tersebut bukan karena perangkat itu merupakan perangkat kita (ataupun bukan perangkat kita) bersama dalam agama, jika memang dalam perangkat tersebut terdapat

syarat-syarat keabsahan itu" (Ibn Rusyd). Kita juga mengambil ilmu pengetahuan "yang merupakan masalah-masalah demonstratif yang tidak dapat disangkal ... tak satu pun dari masalah-masalah tersebut yang berkaitan dengan masalah-masalah agama, baik negatif maupun positif" (al-Ghazali). Akan tetapi, harus disadari apa yang disebut al-Ghazali sebagai "cacat-cacat" dari ilmu pengetahuan ini, yang terkadang dapat melahirkan, bagi mereka yang tidak mengenal agama, keragu-raguan mengenai agama mereka dan mendorong mereka untuk melepaskan diri dari agama. Ilmu pengetahuan ini, seperti disebut al-Ghazali, adalah: matematika, mantiq, ilmu alam, politik, dan moral.

2. Mengompromikan antara agama (wahyu) Arab dengan akal (filsafat) Yunani. Keduanya pada dasarnya merupakan satu karena berasal dari satu sumber. Perbedaan di antara keduanya bukan perbedaan watak (substansi), melainkan perbedaan sarana: agama memakai wahyu, filsafat memakai akal.
3. Menolak filsafat Yunani dan perangkat epistemologinya (akal dan logika) (Ibn Taimiyah). Ini merupakan puncak keberatan terhadap sikap penolakan terhadap agama (wahyu dan kenabian), seperti yang kita lihat pada Ibn ar-Râwandi dan ar-Râzi.

Di sini, kita harus memberi cacatan bahwa dua sikap pertama, seperti yang direpresentasikan oleh al-Ghazali, tidak berangkat dari pengakuan bahwa Yunani memiliki pengetahuan dalam arti sebenarnya, sebagaimana kita bangsa Arab, dan pengakuan bahwa kita harus masuk bersama orang-orang Yunani ke dalam dialog, dan berinteraksi agar kita secara bersama-sama berdekatan dalam mengetahui dan memahami kebenaran. Akan tetapi, kedua sikap itu berangkat dari keimanan yang *a priori* bahwa Yunani, pada tataran pengetahuan hakikat, jelas-jelas sesat. Akan tetapi, Yunani memiliki alat untuk mengetahui yang harus kita manfaatkan. Mereka mempunyai pengetahuan yang tidak bertentangan dengan agama, yang harus kita manfaatkan.

Namun demikian, ada perbedaan yang mendasar antara Ibn Rusyd dengan al-Ghazali. Ibn Rusyd mengakui bahwa Yunani memiliki pengetahuan hakikat, seperti bangsa Arab. Ia menegaskan bahwa pengetahuan tentang hakikat adalah masalah akal, dan bahwa "tujuan dari syari'at (wahyu, agama) bukanlah mengetahui hakikat, melainkan mewujudkan nilai utama dan mendorong kebaikan serta menahan kemungkaran" (Ibn Rusyd).

Kita harus memberi catatan bahwa sikap ketiga dengan dua sisinya patut sekali untuk dikaji, namun hingga kini masalah ini belum dikaji dengan semestinya.

Sikap di atas, yang diwakili oleh al-Ghazali, memperlihatkan paradoks yang sangat mendasar. Dari satu sisi, ia berangkat dari keyakinan bahwa wahyu merupakan kebenaran yang valid dan sempurna dan bahwa pengetahuan hanyalah sejenis interpretasi terhadap wahyu, dan sejenis interpretasi terhadap alam berdasarkan wahyu. Di sisi lain, ia sangat antusias memanfaatkan perangkat dan pengetahuan dari pihak lain yang tidak memiliki pengetahuan yang valid. Ini berarti bahwa keberadaan orang Arab didasarkan pada dua hakikat: *pertama,* kesesuaian dengan wahyu dan *kedua*, kajian terus-menerus yang bagaimanapun juga tidak bersesuaian dengan wahyu. Seolah-olah hakikat pertama diperuntukkan hanya untuk "ruh", sementara yang kedua hanya untuk "badan". Atau, seolah-olah "ruh" untuk agama atau bangsa Arab, sementara "badan" untuk akal, atau bangsa Yunani. Sebagaimana ruh dan badan bisa bertemu, namun tidak menyatu, masing-masing memiliki watak yang berbeda secara substansial, demikian pula bangsa Arab dan Yunani bisa bertemu tanpa menjadi satu, dan dapat membentuk ruh dan jasad "alam". Demikianlah, keduanya hidup bersama-sama, namun pada saat yang sama keduanya terpisah. Dengan kata lain, sangat tidak mungkin keduanya menjadi satu, sekalipun keduanya dapat saja berada dalam satu baju. Dalam pengertian ini, dapat dikatakan lebih lanjut: Islam adalah "isi" yang dipahami secara ideal, terpisah dari "bentuk" yang diambil Islam dalam praksis peradaban. Jika Islam mengambil

"bentuk" Jahili pada tataran susastra, tanpa harus merugikan sama sekali terhadap "isinya", dimungkinkan pula Islam pada tataran praksis pengetahuan dan peradaban mengambil "bentuk" Jahili lainnya, yakni perangkat dan pengetahuan Yunani, tanpa harus membahayakan "isi" tersebut.

Secara substansial sikap itulah yang kita ambil dalam hubungan kita yang baru dengan Barat-Eropa, semenjak kita berbenturan dengan modernitas Eropa, melalui masuknya Napoleon ke Mesir pada 1798. Sikap yang sama diulang kembali oleh para pemikir "masa kebangkitan": Ath-Thahthawi, al-Afghani, Muhammad Abduh, dan para pemikir yang mendominasi kehidupan kita sekarang pada tataran sistem kekuasaan dan institusi-institusi. Kita telah mengulang kembali moderatisme-eklektisisme ala Ghazali: "secara badani" kita mengambil peradaban Barat dan semua sarananya, namun secara "ruhani" kita tetap berada dalam budaya wahyu.

3

Namun demikian, sekarang ini imperialisme budaya secara mendasar mengatasi eklektisisme. Ia melemparkan masyarakat Arab ke persimpangan yang pasti sehingga mereka secara ekonomi dan budaya tampak tak lebih dari sekadar lampiran bagi Barat, khususnya dengan pusat imperialisme yang hegemonik: Amerika Serikat. Dengan kata lain, masyarakat Arab sekarang berada dalam fase terbelah (split) pada aras sumbernya. Kalaupun kita di masa lampau ditakdirkan "mengabaikan" atau "menggantungkan", dalam pengertian tertentu, Barat yang tercermin pada Yunani, sekarang ini justru Barat mendiami diri kita begitu dalam. Sebab, seluruh hal yang sekarang kita gulirkan, baik secara intelektual maupun praksis kehidupan, yang muncul kepada kita, semuanya dari Barat. Berkaitan dengan aspek praksis kehidupan, kita tidak memiliki apa pun yang dapat kita pergunakan untuk memperindah kehidupan kita kecuali yang kita ambil dari Barat. Sebagaimana kita hidup dengan sarana-sarana yang diciptakan Barat, kita pun berpikir dengan "bahasa" Barat: teori-teori,

konsep-konsep, metode-metode berpikir, aliran-aliran sastra ... dst. Semuanya ini juga diciptakan oleh Barat. Kapitalisme, sosialisme, demokrasi, republik, liberalisme, kebebasan, Marxisme, komunisme, nasionalisme ... dst; logika, dialektika, rasionalisme ...dst; realisme, romantisisme, simbolisme, suryalisme ... dst, semuanya dari Barat. Belum lagi kalau kita masuk ke wilayah sains, khususnya pengetahuan murni.

Dalam perspektif ini, bagaimana kita dapat menghadapi problematika modernitas di masyarakat Arab? Sebelum itu, sebenarnya apa yang masih tersisa pada diri kita, sesuatu yang merupakan karakteristik atau jati diri? Agama dan puisi. Bahkan, terhadap masalah agama dan puisi ini pun kita harus mempertanyakan: agama mana? puisi mana?

Masalah ini tidak sekadar problematika peradaban, tetapi juga masalah nasib, yakni yang saya sebut dengan benturan modernitas.

4

Secara prioritas langsung dan mendesak, sebenarnya apa yang dipaksakan kepada kita oleh benturan modernitas itu? Dengan sederhana, jawabnya adalah “kita harus mengetahui apa yang dulu dan sekarang merupakan diri kita dalam rangka mengetahui apa yang akan datang menjadi diri kita”.

Dalam kerangka ini, dalam masyarakat Arab sekarang ini, sebagaimana yang tampak menurut saya, yang sudah mendesak adalah peran kreator—dalam pemikiran dan seni. Dalam arti bahwa hanya peran pribadi yang masih tersedia, pribadi yang mampu melontarkan pertanyaan-pertanyaan mendasar. (Politik, dalam pengertiannya yang sempit (dominan), tampak pada tataran ini, sebagai pertanyaan berikutnya, yang arti pentingnya terletak pada kaitannya dengan pertanyaan-pertanyaan tersebut dan juga dalam kaitannya dengan jawaban-jawaban atas pertanyaan-pertanyaan itu).

Pengetahuan ini tidak berarti hanya sekadar definisi teoretis terhadap sikap teoretis atas tradisi. Pada gilirannya, pengetahuan ini tidak berarti membangun teori tertentu untuk memahami dan mengevaluasinya, baik teori-teori itu idealis maupun materialis, Hegelian atau Marxism, "keagamaan" atau "sekularisme". Akan tetapi, pengetahuan tersebut, dalam perspektif problem ekspresi pemikiran dan seni, problematika tulisan yang sedang kita bicarakan, berarti kita harus menetapkan posisi kita terhadapnya secara kreatif dalam pengertian yang tepat dan khusus menurut kata tersebut.

Hal itu karena persoalannya tidak terletak pada analisis kami, secara idealis atau materialis, bagaimana Tharfah bin al-Abd, umpamanya, Abu Nuwas, al-Ghazali ... dst, sekalipun berbeda-beda dan saling bertentangan, kesemuanya membentuk kesatuan tradisi. Masalahnya juga bukan pada pilihan secara terbatas, secara teoretis, terhadap unsur-unsur tradisi yang kita lihat berguna untuk kita sekarang, kemudian kita ambil ulang dan kita adopsi, dan unsur-unsur yang kita lihat tidak berguna kita abaikan. Semua ini sekunder, tidak memiliki arti penting sama sekali pada tataran yang kita maksudkan: kreativitas.

Persoalannya, seperti yang tampak pada kami, adalah: apakah orang Arab sekarang ini dalam pikiran, seni, dan puisi mereka dapat mengikuti problematika yang dilahirkan oleh peradabannya di masa lampau? Sebagai konsekuensinya, apakah problematika kita sekarang ini, di seperempat akhir abad XX M., secara kreatif, juga merupakan problematika yang sama untuk abad VI, atau X, atau XIX M? Jika berbeda, maka pertanyaan yang muncul harus berbeda pula. Demikian pula jawaban-jawaban kita terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut juga harus berbeda dengan jawaban-jawaban masa lampau. Pada gilirannya, ilmu tentang keindahan dalam mengekspresikan pertanyaan-pertanyaan tersebut harus berbeda dari ilmu tentang keindahan mengekspresikan pertanyaan-pertanyaan lama.

5

Kami akan berangkat dari penetapan problematika lama bagi peradaban Arab. Dari sudut pandang ini, saya membatasi problematika tersebut sebagai problematika wahyu/akal, agama/filsafat, ruh/jasad, lama/baru, pada aras teoretis secara umum, dan isi/bentuk, atau makna/kata, pada aras sastra khususnya.

Harus diingat bahwa watak dari problematika ini menjadi dasar yang menyebabkan munculnya dualisme simplistik modern (imperialisme): Arab/Barat, Kenabian/Teknik. Wajar kalau kritik terhadap problematika ini tidak mudah. Akan tetapi, sikap pura-pura tidak tahu, mengabaikan, dan menunda untuk mengkritiknya, karena satu atau lain sebab, menunjukkan ketidakmampuan menghadapi realitas sekaligus tradisi, baik secara teoretis maupun praksis. Pada gilirannya, ini bisa berarti merupakan bentuk perampasan terhadap tradisi bangsa-bangsa lain dan realitasnya, atau bentuk pencabutan terhadap tradisi bangsa, atau merupakan bentuk ketundukan terhadap hegemoni imperialisme yang sekarang mengaburkan tradisi bangsa pada aras sistem dan budaya yang dominan.

Dengan demikian, biarlah kami mengatakan bahwa menemukan sesuatu yang mutlak-ilahiah, dan menata alam konkret berdasarkan penemuan itu, merupakan poros yang menjadi pusat beredarnya peradaban Arab, dan prinsip yang memberikan arah pada pemikiran Arab. Jadi, sifat perspektif Arab sendiri terhadap alam dan manusia mengandung perpecahan dari asalnya, yang tercermin pada dualisme seperti yang saya singgung.

Kita semua tahu bahwa dualisme ini bersifat dualisme keunggulan. Prioritas yang mutlak dalam dualisme tersebut ada pada ruh. Ruh merupakan prinsip bagi sistem, keharmonisan, stabilitas, dan kejelasan. Ia merupakan prinsip yang eternal (dalam pengertian filosofis) yang menggerakkan dan memberi orientasi. Demikianlah, yang lama (yang lalu) berada dalam posisi sebab, sementara yang baru (masa kini dan masa mendatang) dalam posisi akibat. Yang baru

merupakan keterkaitan dalam menggambarkan, pada gilirannya, keterkaitan dalam memikirkan, dan yang lama menentukan fungsi bagi yang baru. Berpikir adalah mengingat, atau berpikir adalah berusaha menarik kembali yang lama. Dalam upaya mengingat itu harus ada aturan-aturan dan batas-batas, yaitu kaidah, prinsip, hal-hal yang aksiomatis, kriteria, penilaian-penilaian, dan norma-norma. Dalam tataran ekspresi, semuanya harus ada bahasa yang sesuai, yaitu bahasa yang jelas, pasti, dan langsung. Ruh merupakan lingkaran beredarnya budaya wahyu/kenabian. Budaya ini menuntut adanya estetika yang mampu memenuhi kebudayaan tersebut, dan ilmu tersebut sudah dibangun oleh bangsa Arab dengan sempurna: ilmu itu adalah estetika retorika.

Perlu disinggung di sini bahwa prinsip ruh yang dominan dalam praksis sejarah Arab adalah yang mendesak bagi kita, baik secara budaya maupun politik. Dari sini dapat dipahami mengapa yang menjadi tekanan utama diarahkan pada prinsip-prinsip lama, penggunaan struktur-struktur *a priori* untuk menata pemikiran, dan pengelompokan pemikiran kalau bukan ke arah kebenaran pasti ke arah kebatilan: dalam arti pengelompokan pemikiran sesuai dengan norma-norma agama (ruhiyah).

Dari sini dapat dipahami bagaimana pemikiran ini berproses secara ideologis: pemikiran menjadi sarana kepemilikan dan alat menguasai. Ada satu jalan lurus di mana kita tidak boleh menyimpang darinya. Tugas pemikiran (dan puisi) adalah menunjukkan kepada manusia jalan tersebut dan mendorong mereka untuk mengikuti dan mempertahankannya.

Dengan demikian, pemikiran Arab (dan juga puisi) pada dasarnya bersifat edukatif. Pemikiran ini, layaknya semua pemikiran yang bersifat edukatif, menekankan kepada manusia apa yang ia ketahui—artinya apa yang ia lupakan harus diingat. Tugas pemikiran bukan mengadakan uji coba, atau berpetualang, atau membuka jalan lain. Tugasnya hanya mengingat dan menarik ulang. Dengan kata lain,

pemikiran adalah apa yang memiliki analogi dengan dasar-dasar (agama). Agar struktur ekspresi sempurna, sastra harus dianalogikan pada agama, dan estetika puisi harus dianalogikan dengan estetika retorika.

Kalaupun upaya mengembalikan secara repetitif (mengingat), pada tataran keagamaan, berjalan dengan baik, pada sastra justru akan menjadi penyakit dan cacat. Dari sini dapat dipahami bagaimana bahasa puisi Arab, pada praktik perpuisian, menjadi habis sehingga bahasa puisi berubah menjadi sarana bagi semacam pertukaran atau komunikasi biasa yang nyaris bersifat perdagangan yang rendah—khususnya pada aspek-aspek politiknya: pujian/ejekan. Dapat dipahami pula bagaimana budaya yang dominan mulai menganggap penyimpangan dari perangkat tersebut, maksudnya menganggap kreativitas, sebagai "pengrusakan", bahkan salah satu kesalahan bahasa.

Demikianlah, dualisme keunggulan-edukatif menyebabkan pemikiran (dan puisi) Arab bergerak dalam kerangka tertutup rapat, antara dualisme evaluatif: benar/salah, baik/jelek, beriman/eteis, dalam/luar, Arab/non-Arab, dan lama/baru.

6

Meskipun demikian, dalam iklim dominasi seperti itu muncul apa yang dapat saya samakan, tanpa berlebihan, dengan Revolusi Copernikian: tidak hanya yang mutlak ilahiah saja yang dianggap sebagai pusat, tetapi manusia juga ikut menjadi pusat. Hal itu adalah aspek tasawuf (rasionalisme-ateisme, namun pada tataran yang lain) dari revolusi tersebut. Yang mutlak ilahiah, dalam perspektif pengalaman sufi, adalah makna. Akan tetapi, makna ini secara eksistensial berbarengan dengan citra—maksudnya dengan yang mutlak manusiawi. Alam, semenjak awal, adalah makna (tuhan) dan citra (manusia): tidak ada makna di mana citra dikaitkan dengannya, tetapi yang ada adalah makna/citra.

Demikianlah, pandangan dunia menjadi berubah: alam semenjak dulu sudah sempurna. Tidak ada yang diciptakan atau dibuat. Semua yang terjadi hanyalah kekurangan dibandingkan dengan kesempurnaan awal. Jadi, alam harus dibenarkan apa adanya, diterima dan dipertahankan sebagaimana adanya. Alam yang kemarin lebih utama daripada alam sekarang, dan alam sekarang lebih utama daripada yang besok muncul. Itulah dasar-dasar yang melandasi pandangan mengapa yang dominan, *status quo,* harus dibenarkan, dipertahankan, dan dibela.

Namun demikian, kesempurnaan dalam pengalaman sufi tidak lagi stabil, atau benar-benar sempurna dan selesai, tetapi kesempurnaan itu bergerak. Alam menjadi terus-menerus memancarkan ke arah kesempurnaan yang terus berjalan. Yang mutlak ilahi tidak lagi hanya di balik alam semata, tetapi juga berada di depannya. Ia tidak lagi datang dari masa lalu semata, tetapi mulai menyembul di masa kini dan juga masa depan di masa datang. Ia tidak lagi, dalam perspektif ini, menjadi jawaban atas pertanyaan setelahnya, tetapi menjadi pertanyaan. Dengan demikian, alam tidak menciptakan kesempurnaan sekaligus dan selamanya, tetapi segala sesuatu di alam menjadi terus-menerus tercipta.

Sufisme, dalam perspektif ini dan dalam kerangka kesejarahan, merupakan pemahaman baru terhadap Islam, wawasan baru mengenai manusia dan alam.

Aspek kedua dari Revolusi Copernikian ini tercermin pada penolakan atas upaya menganalogikan sastra dan puisi dengan agama di satu sisi, dan penolakan atas upaya menganalogikan estetika tulisan dengan estetika retorika, (dapat dikatakan: penolakan menganalogikan estetika peradaban dengan estetika Baduwi), di sisi yang lain; maksudnya dalam rangka mengatasi yang lampau sebagai dasar dan tipologi. Secara estetika, hal ini menyebabkan munculnya pandangan terhadap alam sebagai pencarian yang tiada henti, sebagai pertanyaan yang terus-menerus. Dalam pencarian/pertanyaan ini sang penyair

(dan pemikir), dari sudut pandangnya, membangun gambaran mengenai dunia yang pantas bagi manusia, dan manusia sendiri pantas dengan alam itu. Dalam petualangan mencari dan bertanya, sang penyair hanya memiliki bahasa: bahasa merupakan tanahnya yang tercipta/mencipta.

Dari sini, estetika bagi kelompok ini bukan lagi estetika tipe, dasar atau yang mapan, melainkan estetika dinamika, perubahan dan perbaruan. Kreativitas menjadi praksis pertama penyair dalam rangka membangun eksistensinya dalam cakrawala pencarian/pertanyaan. Dengan kata lain, penyair tidak cukup hanya meniru alam, tetapi dia sendiri harus mencoba mencipta alam. Daripada estetika kemapanan menarik kita ke dunia yang indah, unggul yang sempurna ciptaannya, (lebih baik-*ed.*) kita ditarik oleh estetika perubahan menuju *qashidah* yang indah penciptaannya, sebagai sebuah gambar baru mengenai alam ini dari sekian gambar yang mungkin yang tiada batas.

Sisi revolusi ini diperlihatkan dan ditunjukkan oleh pengalaman Abu Nuwas dan Abu Tamam. Jika sisi pertama dari revolusi ini memasukkan dimensi manusia ke citra alam, dalam pengertian bahwa manusia dianggap sebagai yang ada, "alam kecil" yang ada di dalam "alam yang lebih besar", dan dalam alam ini antara "makna alam" dengan "citranya" menyatu maka aspek kedua ini menambahkan dimensi peradaban/modernitas, maksudnya dimensi seni/"teknik".

7

Demikianlah, kita melihat bahwa gagasan tentang modernitas sebetulnya memiliki akar-akarnya dalam karya Abu Nuwas, Abu Tamam, dan dalam banyak karya Arab di bidang sains, filsafat (ar-Râzi, Ibn ar-Râwandi, Ibn Rusyd) dan tasawuf. Hal itu karena karakter utama yang menjadikan karya-karya tersebut berbeda adalah penilaiannya terhadap sikap taqlid dan meniru sebagai sikap yang salah, penolakannya untuk mengikuti jejak para pendahulu, pene-

kanan pada kemandirian dan pioneritas serta kreativitas. Gagasan mengenai modernitas bagi para pendahulu kita tersebut menjadi semakin penting dan bermakna ketika gagasan itu tidak muncul secara kebetulan atau secara cuma-cuma, tetapi ide dan gagasan itu mengkristal menjadi pandangan baru.

Di antara unsur-unsur pandangan tersebut, sebagai misal adalah munculnya konsep waktu bagi mereka yang berbeda dari konsep waktu menurut agama. Dalam karya mereka ada kritik terhadap waktu menurut agama. Pandangan yang sama muncul di Eropa di kemudian hari ketika konsep waktu seperti yang dipegang oleh Kristiani dikritik. Kita semua mengetahui bahwa kritik tersebut menjadi dasar bagi modernitas Barat.

Dengan demikian, pandangan generasi lama tersebut telah memasukkan dimensi keilmuan ke dalam kehidupan Arab. Maksudnya, dinamika kemajuan menggantikan posisi konservatisme kemapanan. Oleh karena dimensi tersebut dalam penilaiannya berbaur dengan nalar maka gagasan modernitas bagi mereka ditentukan oleh ide mengenai *tajâwuz*. Pada tataran kreativitas, khususnya kreativitas puisi, ide ini berarti bahwa sang kreator senantiasa hidup dalam dinamika yang mendorongnya untuk selalu mengubah dirinya dan orang lain. Seolah-olah ide tersebut mengatakan kepadanya: agar kamu selalu ada terus-menerus, kamu harus selalu dapat melampaui dirimu dan yang lainnya.

Konsekuensi dari hal ini adalah objek kritik menjadi berubah: kritik tidak lagi bersandar pada kebenaran masa lampau yang mapan, yang selalu dijadikan rujukan, tetapi kebenaran itu adalah kritik itu sendiri, dan kebenaran tersebut sinonim dengan perubahan. Inilah yang kita lihat, pertama pada kritik puisi ash-Shûli, dan kemudian pada al-Jurjâni. Kita melihat pada gerakan rasionalisme, filsafat, dan sains pada Ibn ar-Râwandi, ar-Râzi, dan Jâbir bin Hayyân. Hal yang sama juga dapat kita lihat pada gerakan sufisme. Secara lebih umum dapat kita lihat hal tersebut pada aliran-aliran ateis, atau yang disebut

dengan gerakan zindiq dan *syu'ubiyah*, terutama pada gerakan Qaramith.

Hasil-hasil dari kritik tersebut adalah ide tentang pola dan dasar menjadi goyah. Artinya, kesempurnaan sebagaimana yang dikatakan oleh tradisi keagamaan, tidak lagi ada di luar sejarah, tetapi ada dalam sejarah itu sendiri. Dengan kata lain, kesempurnaan terpendam dalam gerak terus-menerus dari kreativitas, maksudnya dalam masa kini-mendatang, tidak lagi ada di masa lampau. Seolah-olah ia mencipta untuk pertama kali dan terakhir.

Bagi saya tampak bahwa pemikiran-dasar dengan kecenderungan modernitas pada tataran puisi, dalam masyarakat Arab, terdapat dalam kesadaran akan adanya kemiripan antara bahasa dan alam dengan dua sisinya: lahir dan batin, objektif dan subjektif. Maksudnya, dalam penolakannya terhadap pendapat yang mengatakan bahwa bahasa diturunkan pada alam, dan terhadap pendapat yang mengatakan sebaliknya bahwa bahasa merupakan semburan dari alam. Artinya, pemikiran tersebut terletak pada penegasan bahwa bahasa merupakan kreativitas atau konvensi manusia, bukan *tauqifiyah-ilahiyah* seperti dikatakan sebagian sarjana bahasa Arab.

Berangkat dari kesadaran mengenai kemiripan itu, para penyair, terutama Abu Nuwas, Abu Tamam, dan para sufi, berusaha menyingkapkan dunia dan meneliti kitab alam. Mereka sudah menciptakan kesejajaran-kesejajaran (lama sebelum Baudelaire) antara alam dan bahasa, antara alam dengan subjek-subjek dan imaji-imaji mereka.

Berangkat dari sini, mereka tidak lagi melihat alam sebagai sekumpulan sesuatu yang diciptakan, tetapi sebaliknya, mereka melihatnya sebagai sekumpulan tanda-tanda, simbol-simbol, dan citra. Alam tidak lagi menjadi teks awal secara final, tetapi sebaliknya, alam menjadi buku yang ditulis terus-menerus.

Demikianlah, konsepsi universal dan alam "universal" bergerak mundur berhadapan dengan sesuatu yang tunggal, di hadapan partikularitas dan alam partikular. Kesadaran akan kematian mulai

menerpa kehidupan penyair. Kehidupan mereka dipenuhi dengan percikan-percikan permainan dan kejanggalan. Permainan, gila-gila-an, pelanggaran dan sikap berandalan menjadi ruang udara di mana para penyair menghirup udara mereka yang lain yang wangi. Dalam ruang udara ini mulai bermunculan letupan-letupan yang kadang-kadang menyimpang, dan kadang-kadang harmonis: pemberontakan terhadap akal dan agama sekaligus, tergila-gila dengan jasad dan segala sesuatu di alam, serta mengangkat tinggi-tinggi panji-panji lamunan, sihir dan kegila-gilaan.

Dalam kondisi seperti ini, ada sesuatu yang menciptakan situasi, pemikiran, dan sosial, yang sedikit-demi sedikit mulai tampak bagi sistem kekuasaan bahwa sesuatu itu tambah berbahaya, dan semakin lama akan menjadi semakin sulit untuk dijinakkan.

Dengan demikian, hal tersebut harus ditundukkan: yang demikian itu oleh politik yang berada dalam "kota Allah" disebut sebagai alam zindiq dan syu'ubisme. Demikianlah, politik melihatnya sebagai penyimpangan dan penyakit. Politik akhirnya melarangnya, persis sebagaimana yang dilakukan oleh gereja abad pertengahan terhadap kaum heretik dengan berbagai macam coraknya.

Namun demikian, pergeseran paradigma tidak memberikan hasil-hasil dan dimensi-dimensinya dalam masyarakat Arab pada tataran sistem kekuasaan, struktur, dan institusi-institusi seperti yang terjadi di Eropa di kemudian hari. Di Eropa, sebagai konsekuensi logis dan niscaya, ide tentang masyarakat sipil menggantikan individu-individu yang hidup dalam "kota Allah", dan mereka yang dalam kota tersebut diatur oleh hubungan-hubungan keselamatan individual samawi. Ide tentang bekerja menggantikan ide tentang taubat. Kemajuan menggantikan nikmat ilahi. Politik menggantikan agama. Dengan kata lain, kehidupan berubah dari "kota Allah" ke kota manusia.

Dalam kondisi demikian, terdapat celah mendasar dalam kehidupan Arab: pada tataran teoretis, modernitas tetap ada dalam

kehidupan. Artinya, kehidupan itu tetap marjinal, bergerak di pojok-pojok dan berputar di sekeliling. Akan tetapi, dalam "kota Allah" dan hingga sekarang senantiasa berputar. Dalam pengertian ini, masyarakat Arab pada tataran sistem, struktur, dan institusi tetap "kuno": politik tidak terpisah dari agama, malahan sebaliknya, politik terus menyatu secara kuat dengan agama. Kesalahan politik, sebagaimana yang terjadi di masa lampau, tetap menjadi semacam kesalahan agama. Demikian pula, kesalahan agama tetap menjadi semacam kesalahan politik.

Sejarah tidak mengulang dirinya sendiri. Ini benar. Akan tetapi dengan satu syarat: ketika sejarah tersebut adalah sejarah kreativitas. Sementara jika sejarah tersebut adalah sejarah taqlid (imitasi), sejarah hanya mengulang dirinya sendiri dan memproduksi apa yang telah diproduksinya. Kematian berarti pengulangan, sementara kehidupan merupakan kreativitas.

Bukankah kita sekarang sedang hidup pada seluruh tataran dalam "kota Allah"? Bukankah kemajuan di kota ini tampak seperti menciptakan karakteristik untuk mengabdi pada keterbelakangan? Bukankah dunia kita terbagi menjadi dua: beragama dan ateis—jika Anda berada di sisi ini, Anda di "surga", jika Anda di sisi sana, Anda berada di "neraka Jahim"?

Dalam hal ini, seperti yang tampak pada saya, terdapat krisis—situasi sulit, bukan hanya bagi modernitas, melainkan juga bagi jati diri Arab sendiri.

Situasi sulit ini akan saya rumuskan dengan ungkapan sederhana: sekarang kita sedang menjalankan modernitas Barat pada tataran "perbaikan" kehidupan sehari-hari dengan segala sarana perbaikan—akan tetapi kita menolak modernitas pada tataran "perbaikan" pemikiran dan nalar serta semua sarana perbaikan tersebut. Artinya, kita memanfaatkan hasil, namun menolak prinsip-prinsip rasional yang menyebabkan timbulnya kreativitas. Ini merupakan sikap eklektik yang merapuhkan manusia Arab dari dalam. Kalaupun

fenomena itu dulu sebagai tanda runtuhnya pemikiran filsafat Arab pada fase rekonsiliasi antara agama dan filsafat, maksudnya antara Islamisme dan Yunanisme, sekarang justru tampak sebagai sinyal runtuhnya kepribadian Arab itu sendiri.

Krisis ini mengambil bentuk puitiknya yang dominan pada pertanyaan berikut: apakah kreativitas puitik harus dilepaskan demi konsistensi politik (seperti terlihat pada akidah "progresif"), dan demi konsistensi dengan kaidah-kaidah keindahan lama (seperti yang terlihat pada akidah-akidah "konservatisme")? Dengan kata lain, apakah petualangan yang memikat harus dilepaskan demi efektivitas politik praktis di satu sisi, dan demi mempertahankan "tradisi" dan "orisinalitas" di sisi yang lain?

Di sini secara puitik "progresivitas" dan "konservativitas" bertemu. Efektivitas politik praktis dalam kebanyakan masyarakat Arab sekarang tak lain hanya nama lain dari upaya mempertahankan tradisi dengan coraknya yang paling konservatif.

8

Dalam iklim yang didasarkan pada krisis seperti itu, lantas jalan menuju modernitas Arab harus seperti apa?

Pertama, harus ditegaskan bahwa kita tidak bisa memisahkan modernitas Arab dari modernitas di dunia. Keinginan untuk memisahkan atas nama "orisinalitas" di satu sisi, dan atas nama "tradisi" di sisi lain, pada akhirnya justru menentang orisinalitas dan tradisi. Interaksi dan pertukaran merupakan karakter utama dalam budaya Arab semenjak pertumbuhannya. Tidak menjadi persoalan yang serius kalau kadang-kadang sebagian dari aktor dalam budaya tersebut bersikap berlebihan dalam memegang prinsip interaksi dan pertukaran sehingga kedua prinsip ini memunculkan sesuatu yang bertentangan dengan tujuan dari keduanya: akomodasi dan eklektik.

Sekarang ini, interaksi dan pertukaran merupakan karakter utama dari gerakan budaya di dunia. Modernitas puisi Lati, umpama-

nya, membentuk iklimnya dengan corak Prancis. Modernitas Prancis membentuk iklimnya dalam cakrawala Amerika. Ada banyak negara yang secara keseluruhan (Cina, sebagau contoh semata) membentuk modernitasnya atas dasar ide yang sama sekali bertentangan dengan tradisinya. Meskipun demikian, tidak ada sesuatu yang menegasikan jati diri dan orisinalitas kreatifnya, sekalipun bertentangan dengan 'orisinalitas dan jati diri tradisinya". Pembicaraan saat ini mengenai modernitas masyarakat Arab sebenarnya tidak berada di luar pengalaman ini, di luar cakrawala yang telah dibukakan secara khusus oleh pengetahuan modern.

Bagi saya, itulah cakrawala yang harus ditelusuri oleh kritik atas problematika peradaban Arab, dan dalam cakrawala ini pula kajian terhadap problematika modernitas dalam masyarakat Arab harus dibangun. Keabsahan dari cakrawala ini secara lebih jelas tampak ketika kita mengingat kembali kegagalan kita (atau ketidakmampuan kita) dalam mewujudkan aspek-aspek lain dari revolusi: dalam ilmu matematika, alam, humaniora, dan khususnya ekonomi. Meskipun sebagian dari generasi lama di antara kita telah melakukan pengembaraan yang mencengangkan, masing-masing dalam bidangnya, kita belum mampu memasukkan filsafat, umpamanya, dalam pengertiannya yang tepat, ke dalam struktur budaya kita. Apa yang dapat diterapkan pada filsafat juga dapat diterapkan pada sains. Kegagalan ini mengandung sesuatu yang bisa jadi dapat menjelaskan mengapa kita tetap sukses dalam satu hal, meskipun tetap ada dalam pinggiran kehidupan Arab: pengalaman sufi dan pengalaman puitik. Apa yang tampak pada puisi, bahwa puisi berada dalam bagian utama kehidupan Arab seperti anggapan sebagian orang, sebenarnya hanya format dari prosa berirama. Ia hanya variasi, dalam pengertian sosiologis, dari "sastra" lama, dalam pengertian tradisionalnya.

Meskipun demikian, masuk ke dalam cakrawala yang saya singgung di atas, pertama kali menuntut adanya penilaian ulang terhadap budaya Arab yang dominan dengan dua bentuknya, yang lama dan dominan. Memahami realitas budaya kekinian kita secara mendalam

dan berusaha membangun nilai-nilai budaya baru akan mengasumsikan juga adanya pemahaman terhadap masa lalu budaya kita secara mendalam.

Terbayang oleh saya bahwa carut-marut dan gonjang-ganjing yang menaungi pelataran budaya sekarang sebagian besar bersumber pada carut-marut dan gonjang-ganjing yang terdapat dalam citra yang kita bentuk tentang masa lampau.

Menilai ulang budaya Arab mengandung beberapa hal, yakni: (a) menilai ulang hasil budaya lama itu sendiri; (b) menilai ulang konsep-konsep dan pandangan-pandangan yang lahir dari hasil di atas; (c) menilai ulang terhadap tinjauan-tinjauan ulang sebelumnya; (d) meluruskan hasil budaya kini, dan (e) membuat rancangan yang dimungkinkan dalam perspektif semua itu untuk budaya Arab modern di masa datang.

Terbayang oleh saya bahwa kajian atas masalah-masalah tersebut harus dilakukan dalam perspektif prinsip-prinsip berikut ini:

Pertama, masyarakat Arab memerlukan perubahan mendasar dan menyeluruh. Perubahan ini, pertama kali, mencakup perubahan manusia Arab pada aspeknya yang paling dalam. Hal ini tidak dapat terjadi hanya dengan mengubah sistem kehidupan di sekitarnya, tetapi harus diiringi dengan perubahan sistem berpikir. Untuk mengubah manusia tidak cukup hanya dengan mengubah kehidupan pada tataran sesuatu dan kerja semata, tetapi juga kehidupan itu harus diubah pada tataran simbol dan teori.

Kedua, perubahan ini mengasumsikan adanya konsep mengenai budaya yang lebih menyeluruh dari konsep-konsep tradisional, dan jauh lebih mendasar. Budaya dalam konsep ini tidak sekadar berupa struktur atas, tetapi harus menjadi dasar menyeluruh yang menghadirkan segala sesuatu, sebagai titik tolak awal.

Ketiga, budaya di sini berarti praktik pembebasan, dengan segala bentuk dan tatarannya. Ini merupakan budaya yang tidak berhenti

hanya untuk memenuhi kebutuhan, tetapi juga yang dapat memenuhi keinginan. Budaya revolusioner tidak mungkin tumbuh kecuali dimulai dari pemenuhan keinginan. Aksi revolusi yang sebenarnya mendasarkan dinamika dan bentuk-bentuknya pada bentuk-bentuk yang diambil oleh keinginan.

Keempat, kekuatan budaya lama, budaya kelas-kelas lama teokratik-feodalistik tidak terletak pada kenyataan bahwa budaya tersebut merupakan sistem konsepsi yang integral, tetapi terletak pada kenyataan bahwa budaya tersebut mencerminkan keseluruhan dari simbol-simbol rakyat pada tataran institusi-institusi dominan, dalam arti pada tataran sistem kekuasaan yang dominan.

Dari sini, pertarungan ideologis tidak cukup hanya dengan mengatasi budaya lama, juga tidak cukup hanya dengan perubahan politik, seperti yang telah disinggung di atas. Bahkan, tidak cukup hanya dengan mendekonstruksi institusi ideologis lama (perubahan birokrasi, etnis, program ... dst). Hal itu karena institusi bukanlah pribadi-pribadi, melainkan sekumpulan relasi. Isntitusi bukan sebab, melainkan akibat. Kita tidak dapat mendekonstruksi relasi-relasi (sebab-sebab) hanya dengan mendekonstruksi akibat-akibat (institusi-institusi)-nya.

Aspek institusional dalam sekolah, umpamanya, tidak terletak pada birokrasinya, guru-guru dan murid-muridnya. Birokrasi di sini tidak ada dengan sendirinya sebagai individu yang merdeka. Demikian pula guru dan murid. Mereka hanya kelompok dalam wahana relasional. Dari sini, di antara yang dapat dihasilkan dan disimpulkan adalah bahwa pengaruh sekolah tidak terletak pada materi yang diajarkannya, tetapi pada keharusan membiasakan pola berpikir tertentu. Jika kita dapat menangkap seberapa jauh sekolah Arab mengakar dalam masa-masa silam, akan menjadi jelas bagi kita seberapa jauh pengaruhnya sebagai perangkat ideologis dalam budaya sekarang. Sebab, pengaruhnya tidak hanya memperpanjang masa budaya kelampauan semata, tetapi juga menjadikan budaya lampau berada dalam tataran hukum alami.

Kelima, karena semua ini, kajian tentang budaya Arab mengasumsikan kajian terhadap akar-akar yang mendasari hubungan-hubungan yang merepresentasikan sejumlah simbol kehidupan dan intelektual masyarakat. Sebagai konsekuensinya, hal ini menegaskan bahwa mengubah budaya Arab dapat terjadi hanya dengan memproduksi konteks baru, secara mengakar dan menyeluruh, bagi kehidupan Arab dengan segala sisi dan dimensinya.

9

Akan tetapi, ada beberapa hal yang mesti dijelaskan. Orang yang menilai ulang budaya Arab sekarang ini, khususnya untuk masa lampaunya, bagaikan orang yang berjalan di bumi penuh ranjau: ia mendapatkan dirinya terkepung oleh hal-hal yang diterima begitu saja, diselimuti dengan topeng-topeng yang tidak dapat digoyahkan, dengan prestasi-prestasi, dan dengan ketentuan-ketentuan yang bersifat *a priori*. Semua ini dalam praktiknya melahirkan keragu-raguan, tuduhan-tuduhan, dan berbagai macam fanatisme yang mematikan. Masa lampau bukanlah yang mendominasi masa kini, melainkan masa lampau didominasi oleh citra gelap yang terbentuk atas nama masa lampau. Oleh karena itu, masa lampau bukanlah hal yang harus dijadikan sebagai pijakan awal untuk membicarakannya. Sebaliknya, yang harus kita jadikan pijakan pembicaraan pertama kali adalah citra yang dominan tersebut.

Yang saya maksudkan dengan citra dominan adalah konsep-konsep dan penilaian-penilaian yang diadopsi, dilestarikan, dan dipertahankan oleh institusi, baik institusi politik, sosial, maupun budaya. Ada dua faktor yang terlibat dalam pembentukan citra tersebut: (1) mitis, yakni agama dan (2) historis, yang di satu sisi terkait dengan pertarungan keras yang terus berjalan dalam masyarakat Islam semenjak kemunculan dua konsepsi mengenai Islam, atau dua kecenderungan utama tentang Islam, dan di sisi lain, yang bersifat historis tersebut terkait dengan pertarungan terus-menerus antara

masyarakat Islam sebagai keseluruhan, semenjak kemunculannya, dengan dunia eksternal “asing—Romawi”.

Dari sisi pertama, masyarakat Arab jarang mengenal stabilitas kecuali melalui kekuatan pedang. Memang demikianlah adanya. Dari sisi kedua, masyarakat ini jarang mengenal stabilitas sepanjang lima belas abad. Masyarakat ini selalu menghadapi bahaya eksternal. Barangkali hal ini menjelaskan bagaimana pertarungan budaya yang terjadi dalam masyarakat Arab, yakni antara masyarakat Arab dengan dunia eksternal yang menjadi musuhnya, yang mengambil corak keagamaan-politik, dan bagaimana politik sendiri menjadi alat bagi agama. Barangkali hal tersebut juga mengandung penjelasan tentang bagaimana masa lampau bagi orang Arab menjadi penjaminnya yang abadi. Bagaimana orang Arab berlebih-lebihan dalam mengagungkan dan memanfaatkan masa lampau sebesar perasaannya bahwa bahaya yang mengancamnya dari luar sangat dekat atau kuat.

Demikianlah, memanfaatkan masa lampau menjadi semacam senjata, semacam pelipur lara. Bahkan, pemanfaatan ini, pada aras psikologis, menjadi kompensasi dari kemunduran dan kemerosotan masa kini. Dari sini, masa lampau, hasil budaya yang sudah mapan di masa lampau, menjadi simbol bagi kepribadian orang Arab. Kritik yang ditujukan kepadanya ditafsirkan sebagai kritik terhadap kepribadian Arab itu sendiri. Semua yang menggoyahkan citranya yang sudah mapan, seolah-olah menggoncangkan kepribadian tersebut. Dengan demikian, masa lalu menjadi kriteria yang sempurna dan mapan. Orang Arab sekarang, baik yang menyerang ataupun yang berbicara tentang puisi, filsafat, etika, sains, keluarga, ekonomi maupun yang lainnya, sebenarnya tunduk secara *a priori* pada normativitas masa lampau, otoritas tradisi dan ulama salaf.

Dari sini, masa lampau (tradisi) tampak seolah-olah sebagai ruang ideal dan mutlak bagi teks. Ruang ideal dan mutlak yang nyaris bersifat matematis, a historis, dan sejarah pun tidak berlaku padanya. Semua ini menjadi semakin mapan karena didukung oleh kualitas

sistem yang mendominasi masyarakat Arab. Dengan berbagai faktor-nya, masyarakat ini dihegemoni oleh sistem teokrasi-feodal. Oleh karena itu, budaya dan juga citra yang dominan mengenai masa lampau terbangun dalam konsep-konsep teokratik-feodalistik.

Secara teoretis, teks tradisi telah berubah menjadi kuasa, dan pada tataran institusi teks tersebut memaksakan nilai-nilai dan relasi-relasi tertentu. Institusionalitas teks tampak jelas, khususnya pada keterkaitannya dengan pola penafsirannya yang bersifat penukilan atau warisan, baik ucapan maupun tindakan. Artinya, keberlanjut-annya sebagai tradisi yang mengakar. Pola penukilan ini juga ikut berperan dalam mengaitkan masa kini dengan masa lampau, dan dalam (membangun) perspektif masa depan. Tradisi, dalam pers-pektif ini, mirip dengan kerajaan yang mengambang. Kerajaan ini memiliki hukum-hukum dan rajanya. Masa kini senantiasa berada dalam posisi tertuduh di hadapan raja dari kerajaan tersebut. Hubung-annya dengan masa lampau melebihi hubungan antara pengikut dengan yang diikuti: ia merupakan hubungan penghakiman. Dalam hubungan ini masa kini terus dinilai salah, dan dinilai berdasarkan penilaian masa lampau. Di hadapan manusia Arab kontemporer tidak ada pilihan selain tunduk dan bergantung pada penguasa masa lampau, dan ini berarti mendapat petunjuk, sedangkan menolak untuk tunduk berarti makar dan memberontak.

Makar di sini merupakan hukuman mutlak yang muncul atas nama pengetahuan yang mutlak. Dari sini, aspek khurafat, irasional sangat tegas pada citra yang dominan mengenai masa lampau. Maksudnya, pada struktur institusi yang melestarikan citra tersebut. Dari sini tampak bahwa institusi ini, sebagai konsekuensinya, menjadi eksistensi di balik budaya dan pemikiran. Bahkan, ia tampak me-negasikan budaya dan pemikiran.

Sementara dalam praktiknya, dari kontrol pertama, yang *a priori* dan tersirat dalam teks tradisi sendiri sebagai sesuatu yang sempurna tak tertandingi dan tak tersentuh, muncul kontrol kedua,

yaitu kontrol yang dipraktikkan oleh institusi. Kontrol berjalan atas nama kemaksuman yang memperkenankan ini dan melarang itu. Ia yang mengatakan "itu salah" sementara yang "ini benar". Yang mengenaskan—yang lucu dalam kemaksuman ini, saat ini, adalah bahwa ia bersifat serampangan, tidak mengenal aturan (tradisi, masa lampau) yang dipersalahkan atas namanya, dan tidak mengenal sang tertuduh (masa kini, mendatang) yang diadili dan dipersalahkan.

Akan tetapi, institusi, dan di sinilah letak bahaya dari kamuflase ideologis, tidak menampilkan dirinya secara telanjang (apa adanya), tetapi menampilkan dirinya sebagai pelayan, penjaga dan pelestari. Ia merawat tradisi—titipan, dan mewariskannya. Atas nama amanah, ia (institusi) harus meneliti atau memperkenankan semua yang tersurat atau tertulis. Dari sini, tak seorang pun tahu, dan ia sendiri juga tidak tahu, di mana kekuasaannya berakhir, dan pada gilirannya di mana kontrol yang ia jalankan berakhir.

Institusi tidak hanya mendistorsi dirinya sendiri, tetapi juga mendistorsi aksinya. Ia mendistorsi tradisi ketika menarik tradisi, umpamanya, dengan mengatakan bahwa sikapnya itu merupakan penghormatan terhadap hasil karya ulama salaf, dan bahwa ia melestarikannya. Dari sini, budaya Arab bergerak dalam Padang Sahara, komentar terhadap tradisi, komentar atas komentar, komentar ulang, merumuskan ulang terhadap komentar ulang tersebut. Untuk lebih jelas kami cukup memperhatikan program pendidikan Arab, dan materi mata kuliah di perguruan tinggi, serta pada "kritik" yang umum, khususnya pada buku-buku pegangan sekolah dan perguruan tinggi. Pusat-pusat pendidikan dan budaya dalam masyarakat Arab, sekolah-sekolah, instansi-instansi, dan perguruan tinggi, terkait dengan tradisi, semuanya tak lain hanyalah kantong-kantong yang menyediakan sisa-sisa kekayaan masa lampau. Sisa-sisa kekayaan yang dibolak-balikkan melalui sikap penarikan dan terus diulang-alik di bawah gigi gerahamnya; berkali-kali hingga tak terhitung. Pusat-pusat tersebut merupakan sumur-sumur mati di mana tradisi tercekik hari demi hari, dan akal juga tercekik.

Akhirnya, saya sampai pada kesimpulan bahwa untuk melakukan tinjauan ulang terhadap budaya Arab, khususnya pada aspek-aspek tradisinya, saya harus menegaskan beberapa poin berikut:

Pertama, melihat hasil budaya itu sendiri, terlepas dari perspektif agama-akidah, dan memandang pemikiran agama sebagai hasil budaya.

Kedua, institusi sebagai institusi, baik institusi politik, sosial, maupun budaya, tidak berhak menganggap tradisi sebagai warisannya secara khusus. Ia, sebagai institusi, tidak berhak memperkenankan, atas nama tradisi, atau melarang, menilai benar atau menilai salah. Institusi hanyalah perantara semata: berada di tengah-tengah dan iklim semata. Kebebasan harus menjadi udara dan air.

Ketiga, tidak ada sakralitas pada tradisi: ia tidak sempurna, bukan pula norma mutlak, bukan pemutus, dan ia bukan keniscayaan yang harus dipegangi. Ia merupakan medan budaya di mana manusia seperti kita bekerja dan memproduksi. Mereka bisa benar dan salah, berkreasi dan melakukan heretik. Penilaian positif atau negatif dari mereka artinya penilaian positif atau negatif terhadap karya tertentu mereka. Penilaian tersebut bukan berarti penilaian negatif atau positif terhadap jati diri Arab. Oleh karena itu, seorang penyair Arab saat ini dapat bangkit, atau seorang filsuf Arab dapat menambahkan hal-hal baru yang tidak dikenal masa lampau terhadap tradisi puisi atau filsafat; dan bisa jadi yang baru itu lebih agung daripada yang pernah dikenal. Hal itu tanpa harus menghancurkan atau menolak tradisi tersebut.

Terakhir, saya melihat salah satu tuntutan yang tidak dapat ditawar, namun wajar, untuk melakukan tinjauan ulang tersebut, maksudnya terhadap kritik/studi, adalah mendobrak problem dualisme, khususnya dualisme kenabian teknis, Arab/Barat. Tidak ada "orang Barat" yang secara kualitas mengungguli "orang Arab". Dalam pengertian, yang kedua harus senantiasa "mengambil manfaat" dari yang pertama. Ia selalu menjadi pengikut yang pertama, sampai

kemudian muncul era di mana perimbangan tersebut berubah total, yang pertama menjadi pengkut yang kedua. Yang ada hanya satu manusia, yang telah mengalami, dalam situasi dan kondisi tertentu, "kemajuan", atau mengalami "kemunduran. "Kemajuan" bukan merupakan masalah "Barat". Demikian pula "keterbelakangan" bukan masalah "Timur". Oposisi biner ini sebenarnya merupakan "hasil kreasi" dominasi imperialisme.

10

Dalam buku ketiga ini saya berusaha menempatkan kembali seluruh problematika ini di atas "pentas", kemudian saya paparkan melalui ucapan para wakilnya. Secara representatif saya memilih, secara tradisional, empat pakar, yakni al-Qadhi Abd al-Jabbâr al-Mu'tazili (penalaran dan rusaknya taqlid); al-Imam al-Ghazali (pemikiran dan batas-batas rasio); al-Fârâbi (bahasa dan kebaruan); Ibn Taimiyah (pemikiran itu bid'ah). Semua ini akan membentuk pasal pertama yang berjudul "batas-batas akal".

Pasal kedua dengan judul "pemikiran yang diulang kembali atau era kebangkitan", akan memuat para pakar yang saya kira mewakili periode "kebangkitan" terkait langsung dengan problematika tersebut, yaitu Muhammad bin Abd al-Wahhâb (pemikiran itu taqlid), Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, al-Kawakibi (pemikiran sebagai kompromi).[1]

Selain dua pasal di atas, saya tambahkan pula satu lampiran yang terdiri dari tiga bagian: "Revolusi Islam-Iran", dialog, dan fashilah-fashilah.

Saya akan mengakhiri dua pasal di atas dengan ringkasan kontemplatif.

Adonis

Paris, Ayar 1990

Daftar Isi

Bagian Pertama

BATAS-BATAS AKAL

AL-QÂDHI ABD AL-JABBÂR
"Penalaran" dan "Kerusakan Taqlid"

Al-Qâdhi Abd al-Jabbâr mendefinisikan *nazhar* (penalaran) sebagai "pandangan hati". Substansinya adalah berpikir sebab "orang yang memandang dengan hatinya pasti orang yang berpikir, dan orang yang berpikir pasti memandang dengan hatinya. Dengan cara demikian, fakta-fakta akan diketahui ... Berpikir adalah merenungkan kondisi sesuatu dan membuat analog antara sesuatu tersebut dengan yang lainnya".[1]

Orang yang melakukan tindakan penalaran mendapatkan dirinya menalar bukan karena ia "melakukan penalaran", melainkan karena ia memikirkan perbedaan antara dirinya sebagai orang yang bernalar dengan kondisi-kondisi tertentu lainnya. Hal itu seperti kalau ia memikirkan perbedaan antara dirinya sebagai orang yang memiliki keyakinan dengan kondisi dirinya sebagai orang yang berkehendak.[2] Sebab, jika orang yang menalar hanya sebagai pelaku penalaran semata karena ia melakukan tindakan penalaran maka ia tentu tidak bisa mengetahui dirinya sebagai pelaku penalaran, lantaran ia kehilangan pengetahuan tentang penalaran terhadap

[1] Al-Qadhi Abd al-Jabbar, *Al-Mughni fî Abwâb at-Tauhîd wa al-Adl*, (Ibrahim Madkûr, *ed.*), vol. XII, (An-Nazhar wa al-Ma'ârif), hlm. 4.

[2] *Ibid.* hlm. 5.

keseluruhan atau yang parsial, dan keterkaitannya dengan penalaran itu melalui aksinya".[3]

Penalaran bukanlah untuk penalaran itu sendiri, melainkan ia harus terkait dengan sesuatu selainnya. Dari sisi ini, ia seperti keyakinan. Hanya saja, antara keduanya ada perbedaan. Di antaranya, keyakinan berkaitan dengan eksistensi sesuatu dalam suatu atribut tertentu, sementara penalaran tidak terkait dengan satu atribut tertentu, tetapi terkait dengan apakah sesuatu itu dalam atribut tertentu atau atribut sebaliknya, atau tidak dalam atribut keduanya;[4] dalam arti, "ia terkait dengan hal-hal beserta segala aspeknya".[5]

Perbedaan lainnya adalah penalaran "terkait dengan kondisi pengamat yang tidak pernah lupa akan objek yang diamatinya".[6] Di sini penalaran sama dengan kehendak dan sikap tidak senang, namun berbeda dengan keyakinan.

Keyakinan "secara khusus terkait dengan penalaran terhadap sesuatu untuk tujuan lain",[7] seperti menduga, mengetahui, atau lainnya. Selain itu, keyakinan juga saling terkait antarbagian-bagiannya, seperti keterkaitan sebagian dari ilmu-ilmu yang diperoleh dengan sebagian lainnya".[8] Keyakinan juga seperti kehendak; dalam arti "bahwa kemunculan keyakinan bisa berangkai dan bisa tidak".[9] Meskipun bisa saja dalam keyakinan ada "sesuatu yang melahirkan pengetahuan" dan "sesuatu yang tidak melahirkan ilmu", serta "sesuatu yang secara bersamaan dua kemungkinan tersebut tidak dapat terjadi padanya", dalam keyakinan tidak mungkin ada sesuatu yang melahirkan keragu-raguan atau ketidaktahuan".[10] Penalaran tidak

---

[3] *Ibid.* hlm. 6.

[4] *Ibid.* hlm. 9.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.* hlm. 10.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.* hlm. 11.

melahirkan sesuatu yang mirip dengannya (yang meragukannya) "karena penalaran memuat kemunculan sesuatu yang tidak ada batasnya", dan tidak "akan melahirkan sesuatu yang bertentangan dengannya sebab terkadang penalaran terlepas dari penalaran berikutnya sekalipun yang berikutnya dilahirkan darinya".[11] Penalaran "dibenarkan hanya bersama dengan sikap meragukan petanda". Dengan kata lain, "penalaran tidak mungkin disertai dengan pengetahuan mengenai petanda". Meski demikian, ini tidak berarti bahwa "harus ada kesangsian dalam melakukan penalaran terhadap petanda", tetapi maksudnya adalah bahwa "penalaran bisa terjadi dengan adanya keyakinan terhadap petanda dan juga bisa terjadi dengan adanya dugaan terhadapnya".[12] Di sini, Abd al-Jabbâr membedakan antara pengetahuan, keyakinan, dan dugaan. Pembedaan ini tampak jelas pada pernyataannya bahwa "penalaran" tidak bisa terjadi kalau dibarengi dengan sesuatu yang meniscayakan adanya pengetahuan mengenai petanda. Umpamanya, menalar dan mengetahui bahwa ia "melahirkan pengetahuan tentang sesuatu tertentu dengan aspek tertentu".[13]

Kesimpulannya, penalaran terjadi hanya apabila diiringi dengan dimungkinkannya "suatu petanda memiliki atribut tertentu, dan bahwa petanda itu tidak memiliki atribut tersebut ... Hal itu bisa terjadi melalui "sikap menyangsikan", "menduga", dan "meyakini" secara kebetulan. Penalaran tidak dapat terjadi jika diiringi dengan pengetahuan, tidak juga kalau diiringi dengan ketidaktahuan yang muncul karena ketidakjelasan. Sebab, orang yang mengetahui dan tidak tahu seperti ini sebenarnya sama saja; dalam arti bahwa keduanya tidak mungkin memunculkan sesuatu yang berbeda dari yang mereka yakini".[14]

---

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.* hlm. 12.

Dengan demikian, penalaran melahirkan ilmu, bukan melahirkan yang lainnya.[15] "Ilmu adalah status yang meniscayakan jiwa orang yang mengetahui menjadi tenang dengan apa yang didapatkannya. Oleh karena itu, ia kemudian terlepas dari yang lainnya".[16] "Yang menunjukkan pada ilmu adalah bahwa salah seorang di antara kita ada yang mendapati dirinya meyakini sesuatu, jiwanya merasa tenang dengan sesuatu yang diyakininya, dan ia terpisahkan antara kondisinya yang demikian itu dengan kondisnya ketika ia mendapatkan keberuntungan, menduga dan bertaqlid". Status yang meniscayakan jiwa orang yang mengetahui menjadi tenang ini disebut dengan pengetahuan (*ma'rifah*) atau disebut juga ilmu (*'ilm*). Ilmu itu juga disebut dengan *tabayyun* (menjadi jelas), *tahaqquq* (menjadi nyata), dan *istibshâr* (menjadi terlihat) apabila ia dapat ditangkap setelah sebelumnya disangsikan. Akan tetapi, ilmu tersebut dinamakaan *fahm-fiqh* (pemahaman), dan *fithnah* (kecerdasan) apabila ilmu itu merupakan ilmu dalam pengertian teologi dan yang semacamnya".[17] Dari sini, ilmu tidak mungkin dalam bentuk taqlid, dugaan, atau kebetulan. Dengan demikian, orang yang berilmu tidak bisa bertaqlid atau kebetulan. Sebab, orang yang kebetulan dan taqlid bisa saja meyakini sesuatu sesuai dengan objektivitasnya, namun ia tidak (dikatakan) mengetahui (berilmu)". Ini berarti bahwa pengetahuan (ilmu), bukanlah "meyakini sesuatu secara objektif", seperti yang dikatakan oleh sebagian ulama.[18] Meski demikian, ilmu bisa dikatakan "masih sejenis keyakinan".[19] Sebab, manakala keyakinan berkaitan dengan sesuatu secara objektif dan terjadi dengan cara tertentu yang meniscayakan ketenangan hati maka keyakinan itu merupakan ilmu. Manakala keyakinan itu berkaitan dengan sesuatu tidak seperti adanya (objektif) maka hal itu dinamakan ketidaktahuan (*jahl*)".[20] Jadi, dalam ilmu

[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.* hlm. 13.
[17] *Ibid.* hlm. 16
[18] *Ibid.* hlm. 17
[19] *Ibid.* hlm. 25
[20] *Ibid.*

ada atribut tambahan pada keyakinan, yakni "meniscayakan ketenangan jiwa". Ilmu digambarkan sebagai "keyakinan (*i'tiqâd*) dari sisi bahwa ia diserupakan dengan jalinan (*aqd*) tali dan kemapanan jalinan tersebut. Orang yang berilmu digambarkan sebagai memiliki keyakinan (suatu jalinan) dari sisi bahwa ilmu yang karenanya ia mengetahui merupakan keyakinan (jalinan)".[21] Orang yang berkeyakinan digambarkan sebagai *mu'taqid* (orang yang merajut jalinan) "karena ia merajut dalam hatinya apa yang ia yakini".[22]

Atas dasar ini maka dapat dikatakan "ilmu itu sehat"; dalam arti bahwa "jiwa orang yang berilmu merasa tenang dengan apa yang diketahuinya; bahwa ia tidak boleh ragu akan apa yang ia ketahui, dan bahwa ia juga tidak dirasuki sesuatu yang dirasakan oleh orang yang menduga dan mendapatkan kebetulan".[23] Oleh karena itu, orang yang berilmu dalam kaitannya dengan sesuatu yang diketahuinya akan bergerak berdasarkan aspek yang dituntut oleh kayakinannya": jika seseorang melihat api maka ia menjauhinya; jika ia melihat tanah (bumi) maka ia berjalan di atasnya.[24] Demikianlah, dapat dikatakan bahwa "tanda-tanda dari validitas penalaran adalah jika penalaran itu melahirkan ilmu".[25] Hanya saja, penalaran itu akan melahirkan ilmu apabila ia berkaitan dengan dalil.[26]

Penalaran melahirkan ilmu secara implisit mengandung arti bahwa kabar tidak melahirkan ilmu.[27] Karakteristik penalaran adalah bahwa ia melahirkan sesuatu yang eksistensinya sama sekali tidak bisa ada bersamanya. Dengan demikian, penalaran berbeda dari semua sarana yang dapat melahirkan sesuatu, namun sesuatu itu harus

---

[21] *Ibid.* hlm. 26.

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.* hlm. 36.

[24] *Ibid.*

[25] *Ibid.* hlm. 68.

[26] *Ibid.* hlm. 100.

[27] *Ibid.* hlm. 84–85.

ada bersama sarana tersebut".[28] Penalaran juga bisa "melahirkan pengetahuan untuk kedua kalinya", dan "melahirkan sesuatu yang tidak dapat diketahui orang yang melakukan penalaran secara detil sebelum sesuatu itu ada".[29]

Penalaran tidak mungkin meniscayakan ketidaktahuan, atau melahirkannya. Hal itu karena "penalaran dari semua orang yang melakukannya terhadap bukti satu hal tertentu akan tertuju pada satu aspek sehingga apa yang muncul dari tindak penalaran itu tidak berbeda. Jika dibenarkan bahwa penalaran itu melahirkan pengetahuan pada sebagian di antara mereka maka hal yang sama juga harus lahir pada yang lainnya. Andaikata penalaran itu malahirkan ketidaktahuan pada sebagian orang di antara mereka maka tentunya hal yang sama juga terjadi pada yang lainnya. Hal itu dapat dijelaskan dengan tindakan pelemparan oleh orang-orang yang melakukan pelemparan, tatkala lemparan itu mengenai satu sasaran maka tepat sasaran yang terjadi pada tindakan pelemparan itu tidaklah berbeda. Dengan demikian, penalaran sebenarnya hanya melahirkan ilmu".[30] Andaikata "penalaran melahirkan ketidaktahuan maka antara mengetahui dan tidak mengetahui tidak ada pemisah terkait dengan sesuatu yang meniscayakan keabsahan keduanya sebab keduanya terjadi dari penalaran". Atau, dengan kata lain, andaikata penalaran melahirkan ketidaktahuan maka "tentu tidak ada pemisahan antara kebenaran dan kebatilan, yang benar dan yang batil. Artinya, masing-masing dari keduanya bisa berkaitan dengan suatu penalaran yang melahirkan untuk masing-masing apa yang diyakininya. Keduanya sama-sama merujuk pada jalan di mana penalaran tersebut menetapkan keyakinan".[31]

Selain itu, "meyakini sesuatu secara objektif, dengan cara taqlid, tidak menjadikan jiwa merasa tenang dengan sesuatu itu sehingga

[28] *Ibid.* hlm. 102–103

[29] *Ibid.* hlm. 114

[30] *Ibid.* hlm. 102

[31] *Ibid.* hlm. 107

jiwa tersebut tentunya akan menjadi lebih tidak merasa tenang dengan ketidaktahuan". Terlebih lagi bahwa kebenaran bebas dari keruntuhan, sementara ketidaktahuan tidaklah demikian".[32]

Ketika penalaran tidak melahirkan ketidaktahuan maka tentunya ia juga tidak akan melahirkan keragu-raguan maupun dugaan. Hal itu karena keragu-raguan bukanlah status yang dapat dikatakan bahwa penalaran melahirkannya;[33] bahkan sekalipun keragu-raguan dianggap sebagai status tertentu. Oleh karena penalaran tidak melahirkan ketidaktahuan maka hal itu juga berarti bahwa ia tidak melahirkan keragu-raguan".[34]

Mengenai dugaan (sangkaan), ia mengandung "sesuatu yang jelek dan baik. Andaikata penalaran melahirkan dugaan maka jika ia melahirkan kebaikan hal itu tidak lebih baik daripada apabila ia melahirkan yang jelek. Ini sudah pasti di dalam penalaran terdapat sesuatu yang jelek", suatu hal yang menunjukkan bahwa hal tersebut tidak dapat diterima.[35]

Lantas mengapa penalaran tidak melahirkan penalaran? Hal itu karena andaikata penalaran itu melahirkan penalaran maka tentunya ia akan melahirkannya dari satu kondisi ke kondisi lain sehingga apabila bagian-bagian dari penalaran belum tuntas maka tentunya ilmu pun tidak boleh tuntas, dan orang yang berargumen juga tidak pernah keluar dari kondisi sebagai orang yang tahu (berilmu)".[36] Ada dalil lain, yakni bahwa andaikata penalaran melahirkan penalaran maka hal tersebut tidak lepas dari kemungkinan bahwa apa yang lahir darinya akan sama atau justru berbeda dengannya; jika sama maka tentunya dari penalaran itu, pada saat yang sama, ada sesuatu yang tidak berhingga sebab setiap satu hal darinya akan melahirkan

---

[32] *Ibid.* hlm. 115.

[33] *Ibid.* hlm. 116.

[34] *Ibid.*

[35] *Ibid.*

[36] *Ibid.* hlm. 117.

hal yang sama. Jika ia melahirkan sesuatu yang berbeda dengannya maka bagi orang yang menalar untuk menetapkan aksiden, tentunya ia tidak dapat menalar setelahnya terhadap kemunculan aksiden tersebut, dan terhadap kenyataan bahwa jisim tidak dapat lepas dari aksiden". Kerancuan ini tampak jelas, yang tentu saja meruntuhkan pendapat tersebut.[37] Masih ada dalil lain, bahwa salah satu dari watak penalaran adalah bahwa ia tidak melahirkan sesuatu pun kecuali (objek) yang dinalar memiliki kaitan dengan sesuatu yang dengannya sesuatu tersebut terkait". Sebab, "salah satu yang dilahirkan oleh penalaran terhadap acuan (*dalalah*) adalah pengetahuan mengenai petanda. Hal itu tidak dapat terjadi pada penalaran andaikata ia melahirkan penalaran sehingga ia tentunya tidak dapat melahirkannya".[38] Atas dasar ini, penalaran manakala melahirkan, ia hanya melahirkan pengetahuan. Ketika ia tidak dapat melahirkan pengetahuan maka karena satu alasan: penalaran itu tidak terjadi menurut aspek (cara) yang membuatnya melahirkan (pengetahuan), atau penyebabnya barangkali karena ia tidak mendapatkan aspek yang menyebabkannya melahirkan,[39] atau orang yang melakukan penalaran tidak melakukan penalaran dengan cara yang menyebabkan muncul pengetahuan".[40]

Al-Qâdhi Abd al-Jabbâr mengetengahkan "keragu-raguan" yang dimunculkan oleh para pengikut taqlid dalam menentang penalaran. Oleh karena masalah ini tidak masuk dalam lingkup tulisan kami secara langsung maka saya hanya akan memberikan contoh-contoh dari pertanyaan-pertanyaan yang diajukan untuk menilai kelemahan penalaran dan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaam tersebut.

Umpamanya, para pengikut taqlid mengatakan: andaikata kita menerima bahwa penalaran meniscayakan lahirnya pengetahuan

[37] *Ibid.*

[38] *Ibid.* hlm. 117–118.

[39] *Ibid.* hlm. 118.

[40] *Ibid.* hlm. 140.

maka tidak diperkenankan memegangi seluruh keabsahannya. Sebab, akurasi dan absurditas sesuatu mengharuskan upaya memikirkannya. Ini merupakan salah satu faktor yang memperlemah kekuatan dan menghalangi untuk sampai pada sesuatu yang dituju sebab perangkat berpikir tidak lagi mampu sampai pada apa yang dicari. Oleh karena itu, andaikata penalaran itu benar maka yang benar darinya hanyalah bagian awalnya dan garis besarnya saja, bukan bagian akhir dan yang kecil darinya”.

Abd al-Jabbâr menjawab bahwa kondisi lemah memang bisa menggeser hati dari ketepatan dalam melakukan penalaran. Akan tetapi, apabila kekuatan hati itu mampu bertahan “dan mampu dengan benar meyakini dan mengetahui maka ia akan benar pula dalam melakukan penalaran”. Ia akan mampu melahirkan pengetahuan untuk kedua kalinya seperti halnya ia mampu melahirkannya untuk yang pertama kalinya. Yang lebih tepat dikatakan terhadap sanggahan tersebut adalah bahwa banyak melakukan penalaran bisa jadi akan mempermudah sampai pada sesuatu yang ambigu, seperti halnya juga bisa melemahkan kemampuan”.[41]

Para pendukung taqlid mengatakan bahwa orang yang berakal sempurna terkadang bisa salah, dan ini menyebabkan kemungkinan terjadinya kesalahan pada akalnya. Oleh karena itu, penalaran tidak dapat dipegangi.

Sanggahan terhadap pernyataan di atas adalah kemungkinan terjadinya kesalahan tidak dapat diingkari, namun kemungkinan tersebut tidak memengaruhi validitas akal, seperti halnya keberanian orang yang berakal melakukan sesuatu yang jelek karena tekanan nafsunya tidak memengaruhi validitas pengetahuannya bahwa hal tersebut memang jelek”. Andaikata keberatan di atas benar, tentunya pernyataan di atas juga akan memunculkan ketidakbenaran tindakan

[41] *Ibid.* hlm. 145–146.

apa pun dari orang yang berakal. Oleh karena itu, akal bukanlah penyebab kesalahan".[42]

Pengikut taqlid mengatakan: akal merupakan alat menalar, ketidaksempurnaan akal memengaruhi validitas penalaran. Suatu hal yang pasti adalah bahwa akal pada kebanyakan orang yang berakal senantiasa memiliki kelemahan. Oleh karena itu, penalaran tidak dapat dipegangi.

Abd al-Jabbâr menjawab bahwa "kekurangan yang menimpa alat menyebabkan alat tersebut lepas dari atribut yang menyebabkannya menjadi alat. Oleh karena itu, ia sudah tidak lagi menjadi alat". Jika kelemahan tidak demikian (tidak menyebabkan ia keluar dari atributnya sebagai alat, *pent.*) maka kelemahan itu juga tidak berpengaruh terhadap alat tersebut. Selain itu, pernyataan bahwa kelemahan alat berpengaruh terhadap validitas penalaran akan memunculkan pendapat bahwa kelemahan tersebut akan berpengaruh terhadap semua tindakan yang berkaitan dengan akal. Ini benar-benar keliru".[43]

Pendukung taqlid mengatakan: "semua yang berada di luar indera tidak dapat ditangkap. Oleh karena indera merupakan landasan akal maka apa yang berada di luar jangkauan akal tidak benar jika dikatakan dapat diketahui dengan akal. Oleh karena itu, semua yang diketahui melalui penalaran di luar jangkauan tersebut tidak dapat dipercayai.

Sanggahan Abd al-Jabbâr adalah bahwa tidak terjangkaunya sesuatu mengandung arti ia tidak dapat dilihat, mungkin karena jauh atau mungkin juga karena terhalang. Ini memang berpengaruh terhadap penglihatan. Oleh karena itu, kondisinya berbeda dengan sesuatu yang ada. Penalaran berbeda sama sekali dengan hal tersebut sebab watak dari penalaran adalah bahwa dengan penalaran maka

---

[42] *Ibid.* hlm. 150–151.

[43] *Ibid.* hlm. 151–152.

yang tidak terjangkau dapat diketahui. Kita mengetahui "keabsahan tindakan karena pelakunya orang yang mampu (melakukan itu), sekalipun keberadaan tindakan yang demikian itu tidak harus dapat ditangkap oleh mata". Pendapat bahwa "penalaran lebih lemah daripada penginderaan merupakan pendapat yang tidak dapat dipegangi karena antara keduanya, dalam masalah ini, tidaklah ada kaitannya; penalaran melahirkan (generatif), sementara indriawi dapat ditangkap tanpa proses pelahiran".[44] Selain itu, kami membedakan melalui akal "apa yang dapat ditangkap dengan indera ... Oleh karena itu, bagi hewan-hewan, hal-hal yang dapat ditangkap tidak ada bedanya, tidak seperti menurut orang-orang yang berakal". Akal tidak lebih lemah daripada indera. Melalui akal kita mengetahui kesalahan dari hal-hal tersebut. Ia menjadi standar bagi hal-hal tersebut. Oleh karena itu, akallah "yang dipegangi dalam pengetahuan".[45]

Para pengikut taqlid, yang mengandalkan pendengaran mengatakan: penalaran tidak diperlukan dalam kaitannya dengan dasar-dasar dan cabang-cabang agama. Yang *dharûri* dari agama tidak membutuhkan penalaran. Inilah yang ditegaskan oleh ayat: "Pada hari ini telah Aku sempurnakan untukmu agamamu".[46]

Sanggahannya adalah bahwa pengetahuan tentang keesaan Allah dan keadilan-Nya harus mendahului pengetahuan tentang validitas kitab dan kebenaran firman-Nya: "Tidak dibenarkan berargumen dengan al-Kitâb mengenai ketidakbenaran sesuatu yang hanya dengannya kita dapat mengetahui ketauhidan dan keadilan". Ayat tersebut menunjukkan tentang keparipurnaan agama. Akan tetapi, ayat itu tidak menjelaskan dengan apa agama disempurnakan. Bisa saja upaya menyempurnakan itu dengan teks dan penalaran sekaligus". Dengan demikian, yang dimaksud adalah bahwa Allah "menyempurnakan syari'at, bukan masalah-masalah rasional".[47]

[44] *Ibid.* hlm. 156–157.

[45] *Ibid.* hlm. 161–163.

[46] QS. al-Ma'idah [5]: 3.

[47] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni ...,* hlm. 166–167.

Sanggahan yang sama juga dipakai tatkala para pendukung taqlid menggunakan ayat-ayat yang sepadan.[48] Ayat-ayat ini tidak menunjukkan bahwa Allah menjelaskan segala sesuatu dengan teks saja, tetapi "bisa saja Dia menjelaskannya dengan teks dan juga penalaran". Apabila al-Kitab tidak mengandung kemungkinan pengertian tersebut maka pernyataan itu tidak benar sebab Allah menjelaskan dalam al-Kitab mengenai kewajiban untuk melakukan penalaran".[49]

Ketika ditanyakan bahwa dahulu Nabi Muhammad Saw., ketika ditanya mengenai sesuatu yang tidak ada wahyunya, beliau menjawab: "Saya tidak memiliki pengetahuan apa pun mengenai sesuatu itu, dan beliau menunggu turunnya wahyu". Ini merupakan bukti bahwa nabi "tidak melakukan cara penalaran sama sekali", suatu hal yang menjelaskan bahwa penalaran itu tidak benar". Ketika ditanya mengenai hal tersebut, Abd al-Jabbâr menjawab: bisa jadi hal tersebut menjelaskan bahwa Nabi Saw. memang tidak melakukan penalaran terhadap masalah-masalah syari'at. Sementara mengenai masalah-masalah rasional, andaikata nabi tidak melakukan penalaran terhadapnya, tentunya beliau tidak mengetahui apa yang menjadi tuntutan eksistensinya sebagai seorang rasul. Andaikata nabi tidak mengetahui itu, tentu beliau tidak mengetahui validitas wahyu. Jika benar bahwa para sahabat melakukan penalaran terhadap masalah-masalah cabang, pada saat masalah itu tidak ada teksnya, hal tersebut tidak mengurangi kemungkinan dilakukan penalaran terhadap hal-hal yang memang jalannya harus dengan penalaran, sekalipun Rasulullah dahulu menunggu wahyu".[50]

---

[48] "Dan Kami telah menurunkan kepadamu al-Kitâb sebagai penjelasan menganai segala sesuatu" (QS. an-Nahl [16]: 89), "tidak ada sesuatu pun yang Kami lalaikan dalam al-Kitâb" (QS. al-An'am [6]: 38).

[49] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni* ..., hlm. 167. Ayat-ayat yang ia acu di sini adalah: "Apakah mereka tidak merenungkan Al-Qur'an" (QS. an-Nisa' [4]: 82); "Apakah mereka tidak memerhatikan bagaimana unta diciptakan" (QS. al-Ghâsyiyah [88]: 17); "Terhadap diri kalian, apakah kalian tidak mengamatinya" (QS. adz-Dzariyat [51]: 21); "Tidakkah mereka mengamati kerajaan langit dan bumi", (QS. al-A'râf [7]: 185).

[50] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni* ... hlm. 169.

Ketika diajukan argumen berdasarkan Al-Qur'an mengenai larangan bertanya, maksudnya larangan bernalar, dari ayat: "Wahai orang-orang yang beriman janganlah kalian bertanya mengenai sesuatu",[51] Abd al-Jabbâr mengatakan bahwa ayat tersebut melarang bertanya tentang "sesuatu" hal, bukan "seluruhnya".

Ketika diajukan argumen bahwa hanya Allah semata yang memiliki pengetahuan, berdasarkan ayat: "Mereka akan bertanya kepada kamu mengenai ruh, katakanlah bahwa ruh itu masalah Tuhanku",[52] Abd al-Jabbâr menjawab bahwa lahiriah ayat tersebut memastikan bahwa manusia sama sekali tidak mengetahui sesuatu". Sementara itu, dalam Al-Qur'an disebutkan "Kalian hanya diberi pengetahuan sedikit saja".[53] Hal ini menjelaskan bahwa manusia diberi pengetahuan 'sedikit". Ini meruntuhkan argumen di atas".[54]

Jika pendukung taqlid mengatakan bahwa semua masalah yang diketahui melalui penalaran dan diperselisihkan harus dikembalikan kepada Allah, artinya pada teks al-Kitâb, berdasarkan firman-Nya: "Apa saja yang kalian perselisihkan, penilaiannya (kembalikan) kepada Allah". Abd al-Jabbâr menjawab bahwa memegang pendapat tersebut memiliki konsekuensi sebagai berikut: "Jika terjadi perbedaan dalam Kitab Allah sendiri maka harus dikembalikan pada teks lainnya, dan ini memunculkan secara pasti sesuatu yang tiada akhir". Namun demikian, yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah bahwa "pengetahuan tentang sesuatu itu ada pada Allah, bukan yang lainnya", dan untuk bisa sampai pada hal tersebut bisa melalui teks atau analogi (*qiyâs*),[55] maksudnya melalui tanda-tanda yang menunjukan maksudnya. Pengertian ini pula yang ia jelaskan dalam memahami ayat: "Tiada yang mengetahui penakwilannya kecuali Allah semata".[56]

---

[51] QS. al-Ma'idah [5]: 101.

[52] QS. al-Isra' [17]: 85.

[53] *Ibid.*

[54] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni* ... hlm. 169–170.

[55] *Ibid.,* hlm. 171.

[56] QS. Ali Imran [3]: 7.

Ayat inilah yang dipakai oleh para pengikut taqlid untuk menolak penalaran sebab ia "berbaur dengan banyak hal yang meragukan", dan bahwa Allah saja yang memiliki pengetahuan tentang al-Kitâb. Abd al-Jabbâr mengatakan: "Kami tidak menerima jika dikatakan bahwa Allah semata yang memiliki pengetahauan tentang itu. Sebab Allah tidak mungkin menurunkan ujaran dan titah kecuali sasarannya memiliki jalan untuk dapat mengetahuinya dengan tepat sebagaimana dimaksudkannya. Apabila lahiriahnya menunjukkan kesalahan maka Dia pasti membuatkan jalan untuk mengetahui tanda-tanda yang menunjukkan maksudnya ..." Pendapat yang berbeda (dengan pendapat kami) akan meniscayakan munculnya anggapan bahwa Allah *ta'ala* bisa bersikap tidak mau tahu dan membuat teka-teki, dan hal tersebut akan menyebabkan jalan untuk mengetahui-Nya menjadi gugur. Andaikata persoalannya bukan sebagaimana yang kami katakan, tentu menjadi tidak bermakna pemberian atribut oleh Allah pada Al-Qur'an sebagai Umm al-Kitâb".[57] Abd al-Jabbâr melanjutkan: "Bagaimana mungkin Allah bisa mengatakan kepada nabi-Nya: 'Ikutilah apa yang telah diwahyukan kepadamu',[58] sementara di dalamnya terdapat sesuatu yang tidak bisa dikenali maknanya, lantas begitu saja diikuti?" Bagaimana mungkin Allah *ta'ala* mengatakan: "Tidakkah cukup bagi mereka bahwa Kami telah menurunkan kepadamu al-Kitâb yang dibacakan kepada mereka",[59] sementara di dalamnya terdapat sesuatu yang tidak dapat mereka kenali maknanya? Bagaimana mungkin Allah menguji mereka bahwa Dia berbicara dengan mereka dengan bahasa Arab, sementara di dalamnya ada sesuatu yang bagi mereka tidak ada bedanya antara sesuatu itu dengan bahasa asing yang tidak dapat mereka ketahui maknanya? Bagaimana mungkin Allah *ta'ala* menurunkan ujaran, dan tujuannya adalah agar dipercayai, namun tanpa diketahui maknanya? Bukankah hal semacam ini bagaikan meyakini suara petir dan sejenisnya?[60]

---

[57] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni* ... hlm. 173–175.

[58] QS. al-An'am [6]: 106.

[59] QS. al-An'am [6]: 51.

[60] Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni* ..., hlm. 173–176.

Abd al-Jabbâr sampai pada kesimpulan bahwa menyebutkan ayat-ayat dan hadits dalam masalah ini tidak berguna karena kami telah menjelaskan bahwa andaikata penalaran tidak dianggap benar maka al-Kitab maupun as-Sunnah tidak berguna, dan tentunya tidak dapat mengetahui validitasnya, terlebih lagi jika kita berhubungan dengan keduanya dalam masalah ini".[61]

Selanjutnya Abd al-Jabbâr menilai orang yang meninggalkan penalaran sebagai meninggalkannya "karena berita (hadits) yang ia anggap sebagai *mutawatir* dan ia nukil secara benar padahal tidak demikian. Terkait dengan berita, bisa saja seseorang menilai bahwa tidak memegangi berita dianggap sebagai penyimpangan dari agama sehingga hal itu memengaruhinya dalam meyakini kebenaran. Akan tetapi, bisa pula dia menyimpang dari hal tersebut (meyakini kebenaran) karena dia akan merasa asing (teralienasi) lantaran menyalahi mayoritas, dan dia tidak sadar bahwa kebenaran tidak berubah sekalipun pengikutnya sedikit ... Bisa jadi ia mengabaikan penalaran karena taqlid sebab ia menilai penalaran itu memang batil. Bisa pula ia tidak melakukan penalaran karena ia meyakini bahwa penalaran tidak berguna, atau karena dengan tidak melakukan penalaran ia akan merasa enak, sementara orang yang berakal terkadang memang memilih enak daripada susah-susah. Bisa pula ia tidak melakukan penalaran karena benci terhadap orang yang menolaknya; atau karena meyakini kekeliruan tindakan itu; atau karena memusuhi orang yang menyatakan validitas penalaran; atau karena ia menginginkan kedudukan pada orang yang menolak penalaran; atau karena ia lebih memilih masuk sebagai bagian dari kelompok orang yang menolak penalaran; atau karena ia meyakini bahwa ada dalil yang memang menunjukkan bahwa penalaran adalah tidak benar; atau karena ia memang ingin mengabaikannya dan mempermainkan tindakan yang ia ketahui wajib dilakukan; atau karena ia meyakini bahwa semua mujtahid benar dalam masalah *ushûl ad-dîn*; atau karena takut masuk ke dalam kelompok

[61] *Ibid.*, hlm. 177.

orang yang dikafirkan oleh orang lain; atau karena ingin membantu orang yang menginginkan bantuannya, yaitu kelompok orang-orang yang menolak penalaran. Akan tetapi bisa juga seseorang tidak melakukan penalaran karena ia ingin menggunakan apa yang ia yakini bahwa ia lebih biasa dengannya daripada melakukan penalaran; atau sebelumnya ia telah melakukannya dan ingin melakukan hal itu setelahnya; atau karena khawatir mengalami kebingungan dalam masalah agama, bahwa tidak melakukan penalaran akan lebih dekat dengan keselamatan; atau karena ia menduga bahwa ia harus konsisten dengan apa yang ia yakini mengenai penalaran sebagaimana adanya sehingga ia meninggalkannya; atau ia meninggalkan hal itu karena jiwanya merasakan sulit meninggalkan kebiasaan; atau karena adanya perbedaan penalaran antara sebagian orang dengan yang lainnya, dan bahwa dalam penalaran ada sesuatu yang menjadi keharusan sebagaimana adanya".[62]

Abd al-Jabbâr membangun semua ini atas dasar penegasannya bahwa "taqlid itu adalah keliru", dan bahwa "memegangi taqlid dapat menyebabkan hal-hal yang *dharuri* diingkari".[63] Mengenai hal tersebut ia memberikan contoh: "Mengikuti orang yang menyatakan bahwa *jisim* itu *qadim* tidaklah lebih baik daripada mengikuti orang yang mengatakan bahwa *jisim-jisim* itu baru. Oleh karena itu, yang harus ia lakukan adalah meyakini kebaruan dan ke-*qadim*-annya, namun ini tidak mungkin, atau menyimpang dari masing-masing keyakinan tersebut, dan ini juga tidak mungkin. Demikian pula halnya dengan semua persoalan yang diperdebatkan".[64] Orang yang taqlid tidak "berhak mengatakan bahwa ia melakukan taqlid atas salah satu di antara keduanya karena suatu alasan atau manfaat tertentu sebab masing-masing dari dua pendapat tersebut bisa jadi memiliki kelebihan, dan karena kondisi tersebut tidak menutup kemungkinan

[62] *Ibid.*, hlm. 183–184.
[63] *Ibid.*, hlm. 123.
[64] *Ibid.*, hlm. 123.

terjadinya kesalahan. Ia juga tidak berhak mengatakan: dalam hal ini saya bertaqlid kepada mayoritas. Hal itu karena yang benar bisa jadi satu, sementara yang salah bisa jadi banyak sehingga ia harus mengenali kebenaran tidak melalui cara tersebut, kemudian para pengikutnya mengetahui apakah mereka sedikit atau banyak. Sangat mungkin bahwa "kebenaran ada pada sedikit orang".[65]

Salah satu bukti bahwa taqlid itu salah adalah bahwa orang yang taqlid tidak terlepas dari dua hal, yaitu ia mengetahui bahwa yang diikuti benar atau ia tidak mengetahuinya. Jika ia tidak mengetahuinya dan memungkinkan bahwa yang diikuti itu keliru maka ia tidak boleh bertaqlid kepadanya sebab orang tersebut tidak terlepas dari kenyataan sebagai pembohong dalam menceritakan hal tersebut, atau tidak tahu terkait dengan yang diyakininya. Jika ia mengetahui kebenaran orang yang diikutinya maka bisa jadi ia mengetahui secara terpaksa dan hal itu tidaklah mungkin, atau karena dalil yang didapat bukan karena taqlid, dan ini pendapat kami, atau karena taqlid semata sehingga orang yang bertaqlid tentunya mengetahui apa yang diyakininya hanya dengan taqlid. Hal ini menyebabkan orang yang ditaqlidi dan yang taqlid sama-sama ditekankan tanpa batas".[66]

Di antara argumen yang menunjukkan kekeliruan taqlid adalah bahwa orang yang ditaqlidi, sebagaimana ia bisa saja benar, namun juga bisa salah. Sifat maupun kondisinya tidak memiliki sesuatu yang mengharuskan ia dinilai sebagai yang benar. Oleh karena itu, sebagimana manusia tidak diperkenankan meyakini sesuatu secara kebetulan karena sesuatu tersebut tidak lepas dari keberadaannya sebagai sesuatu yang salah, demikian pula hal yang sama dapat diterapkan pada taqlid. Hal tersebut juga ditunjukkan pada kenyataan

---

[65] *Ibid.*, hlm. 123. Abd al-Jabbâr mengetengahkan beberapa ayat: "mereka sedikit sekali" (QS. Shâd [38]: 40); "Hanya sedikit sekali orang yang beriman bersamanya" (QS. Hûd [11]: 40); "Akan tetapi, kebanyakan di antara mereka membenci kebenaran" (QS. al-Mu'minun [23]: 70). Ia juga menyebutkan sebuah hadits yang mengatakan: "Islam muncul sebagai sesuatu yang asing dan akan kembali muncul sebagai sesuatu yang asing sebagaimana awal kemunculannya".

[66] *Ibid.*, hlm. 124.

bahwa Allah mengutus seorang rasul senantiasa bersama dengan mukjizat yang diperlihatkan kepadanya. Andaikata taqlid dibenarkan maka orang yang paling baik untuk ditaqlidi adalah para rasul. Ketidakbenaran hal tersebut mengandung petunjuk bahwa tindakan harus melalui penalaran. Andaikata penalaran tidak dibenarkan dan upaya menjalankan kebenaran berdasarkan penalaran itu tidak dibenarkan maka antara kemukjizatan para nabi dengan makan, minum, dan cara bertindak mereka tidak ada perbedaan. Semuanya sama, dalam arti masing-masing tidak menggiring pada pengetahuan tentang kenabian mereka. Bahkan, upaya memperlihatkan kemukjizatan oleh mereka termasuk dalam kategori gaib sebab pengetahuan mengenai kebenaran mereka tidak dibutuhkan, sementara yang dibutuhkan hanyalah pengetahuan mengenai kabar dan klaim mereka. Ini benar-benar keliru".[67]

Abd al-Jabbâr menjelaskan argumentasinya itu dengan perumpamaan sebagai berikut: "Andaikata kita mengetahui Zaid meyakini suatu pendapat tidak secara tepat, tentu kita dapat mengatakan bahwa dia salah. Jika dia mengklaim sebagai benar maka pendapat kita tetap tidak berubah sebab ada kemungkinan ia mengklaim sesuatu yang memang dia ketahui dan mungkin juga dia mengklaim sesuatu yang sebenarnya tidak dia ketahui. Andaikata klaimnya benar maka keyakinannya seperti perumpamaan saja. Demikian juga andaikata keyakinannya benar maka perbuatan-perbuatannya juga seperti perumpamaan. Hal ini dapat dipastikan bahwa setiap orang benar terkait dengan tindakan yang muncul darinya, baik ucapan, keyakinan, maupun perilakunya. Padahal ini benar-benar salah".[68]

Para pendukung mengigau, dalam istilah Abd al-Jabbâr bahwa "Iblis melakukan analogi dan melakukan kesalahan. Oleh karena itu, jika hal tersebut memunculkan kesimpulan bahwa penalaran itu salah maka yang ada adalah taqlid". Ini merupakan kekeliruan. "Sebab orang yang salah karena taqlid jauh lebih besar daripada orang yang

[67] *Ibid.*, hlm. 124–125.

[68] *Ibid.*, hlm. 125.

salah karena analogi. Bagaimanapun juga, hal tersebut menyebabkan kekeliruan taqlid lebih besar. Sebab, kesalahan orang yang salah bukanlah karena orang lain menyalahkan cara tersebut; seandainya seseorang yang pertama kali duduk, dan ia keliru dalam duduknya, tentunya bukan karena kesalahan dari setiap orang yang duduk. Siapakah dari kelompok masyarakat yang menyatakan bahwa Iblis merupakan makhluk yang pertama kali melakukan analogi? Padahal sebelumnya malaikat juga melakukan analogi, melakukan hal yang benar dan berargumentasi, demikian juga Iblis sebelum ia durhaka, melakukan argumen dan melakukan hal yang benar".[69]

Para pendukung taqlid mengatakan bahwa sikap taqlid orang awam kepada ulama diperbolehkan dan dianggap tindakan baik. Atas dasar itu, setiap tindakan taqlid tentunya baik.

Jawaban terhadap pendapat di atas adalah bahwa orang awam tidak sepatutnya taqlid karena ia menerima pendapat orang yang pandai secara taqlid, melainkan ia menerimanya karena ia mengetahui—secara keagamaan—bahwa hal itu memang baik. Oleh karena itu, tindakannya itu sebenarnya bukan taqlid terhadap pendapat, melainkan mengikuti pesan dari pendapat itu sehingga "tidak ada yang harus dicacat dari tindakan itu". Andaikata taqlid—tidak dalam pengertian ini—benar tentunya Allah *ta'ala* harus ditaqlidi, dan dalam hal ini tidak diperlukan metode *bayân*, dan tentunya nabi juga cukup hanya menyampaikan klaim saja tanpa memberikan bukti-bukti. Jika klaim orang lain membenarkan pendapatnya maka sudah barang tentu akan menjadi patut bagi manusia untuk meyakini secara kebetulan, dan kemudian ia memberitahukan keadaan dirinya, lalu keyakinannya terhadap hal tersebut menjadi benar. Mengapa dengan cara demikian itu lebih berhak daripada tindakan-tindakan lainnya? Sudah dipastikan bahwa sesuatu tidak berubah kondisinya lantaran berita mengenainya, tetapi sebaliknya, berita tentang hal itu harus berkaitan dengannya secara objektif. Bagaimana mungkin keyakinan

[69] *Ibid.*, hlm. 125.

menjadi benar hanya karena klaim? Jika hal tersebut tidak dibenarkan maka tidaklah mungkin dikatakan taqlid itu bagus".

Sangat banyak orang yang mendukung taqlid karena mendasarkan pada pernyataan bahwa "orang yang taqlid tidak bisa salah karena alasan yang mereka sebutkan". Dalam kaitan ini, yang harus diteliti adalah alasan tersebut. Jika alasannya mengharuskan adanya apa yang ia sebut "kami mengikuti pesan", maksudnya adalah bahwa taqlid di sini tidak lagi merupakan taqlid, tetapi menjadi "mengikuti pesan". Sementara yang mengatakan: "saya menyebut mengikuti rasul sebagai taqlid" berarti ia salah dalam memberikan istilah dan dia juga salah dalam memberikan maknanya ketika mengatakan: pernyataannya harus diterima hanya karena klaimnya saja" ... "yang mengherankan adalah bahwa para rasul dapat diterima pernyataannya hanya apabila didukung oleh bukti sementara menurut mereka diperkenankan menerima pendapat Imam al-Layts atau Malik meskipun tanpa dalil".[70]

[70] *Ibid.*, hlm. 125–126.

AL-IMÂM AL-GHAZÂLI
Pemikiran dan Batas-Batas Akal

Al-Imâm al-Ghazâli mendefinisikan berpikir (*al-fikr*) sebagai "menghadirkan dua pengetahuan dalam hati untuk menghasilkan dari keduanya pengetahuan ketiga".[1] Pengertian ini menjadi jelas jika kata *tafakkur* dibandingkan dengan apa yang oleh al-Ghazâli disebut dengan *tadzakkur*. *Tadzakkur* adalah jika (seseorang) hanya berhenti pada batas-batas dua pengetahuan saja, tanpa melampauinya menjadi pengetahuan baru. Siapa saja yang tidak mencari "pengetahuan ketiga maka ia tidak dapat disebut sebagai "orang yang sedang bernalar", maksudnya berpikir. Hal itu karena "setiap orang yang berpikir pasti mengingat kembali, namun tidak setiap orang yang mengingat kembali itu berpikir. Manfaat mengingat kembali adalah mengulang-ulang pengetahuan dalam hati agar pengetahuan itu menancap dan tidak lepas dari hati. Manfaat berpikir adalah memperbanyak pengetahuan dan menarik pengetahuan yang belum diperoleh".[2] Al-Ghazâli menggambarkan berpikir sebagai "penyulut cahaya pengetahuan". Ia juga menyatakan bahwa cahaya pengetahuan yang muncul dari pikiran dapat mengubah hati sehingga hati memiliki kecenderungan pada sesuatu yang sebelumnya tidak diminati. Setelah itu, anggota tubuh bangkit untuk bekerja sesuai dengan tuntutan situasi hati. Demikianlah pikiran melewati lima

[1] Al-Ghazâli, *Ihyâ' Ulum ad-Dîn*, jld. I, (Kairo: Dâr asy-Sya'b, t.t.)., hlm. 2797.

[2] *Ibid.*

tingkatan: (1) mengingat, yaitu menghadirkan dua pengetahuan dalam hati, (2) berpikir, yaitu mencari pengetahuan yang dituju dari dua pengetahuan tersebut, (3) diperolehnya pengetahuan tersebut dan tersinarinya hati oleh pengetahuan tadi, (4) perubahan kondisi hati, dan terakhir, (5) kesiapan anggota tubuh untuk mengabdi pada hati sesuai dengan kondisi yang baru dialami oleh hati.[3]

Al-Ghazâli menetapkan alur pikiran, dalam arti wilayah dan masalah-masalah pikiran. Ia mengatakan bahwa alur pikiran terbatas hanya pada "hubungan antara hamba dengan tuhannya. Seluruh pikiran hamba adakalanya berkaitan dengan hamba beserta sifat-sifat dan kondisi-kondisinya, ada kalanya berkaitan dengan yang disembah dengan segala sifat dan perbuatannya. Yang terkait dengan manusia adakalanya berupa penalaran terhadap sesuatu yang disenangi Allah, atau terhadap sesuatu yang tidak disukai. "Di luar kedua bagian ini tidak ada perlunya untuk dipikirkan". Yang terkait dengan Allah adakalanya berupa penalaran terhadap substansi, sifat-sifat, dan juga nama-nama-Nya yang indah", atau terhadap perbuatan-perbuatan, kerajaan, dan kebesaran-Nya, seluruh yang ada di langit dan bumi serta yang ada di antara keduanya".[4] Berpikir untuk hal terakhir yang berkaitan dengan Allah hanya akan menghasilkan pengetahuan "yang sangat sedikit jika dibandingkan dengan yang diketahui oleh keseluruhan ulama dan wali".[5] Apa yang mereka ketahui "sangat sedikit kalau dibandingkan dengan yang diketahui oleh para nabi". Apa yang diketahui oleh para nabi sangat sedikit apabila dibandingkan dengan yang diketahui oleh Nabi Muhammad Saw. Apa yang diketahui oleh seluruh nabi sangat sedikit jika dibandingkan dengan yang diketahui oleh para malaikat utama, seperti Israfil, Jibril, dan yang lainnya. Kemudian, seluruh pengetahuan yang dimiliki oleh para malaikat, jin, dan manusia, tidak tepat jika dikata-

[3] *Ibid.*, hlm. 2799.

[4] *Ibid.*, hlm. 2800.

[5] *Ibid.*, hlm. 2833.

kan sebagai ilmu apabila dibandingkan dengan pengetahuan Allah. Semua itu lebih dekat kalau disebut dengan keheranan, kebingungan, dan ketidakmampuan.[6]

Dari pembicaraan tentang wilayah pemikiran tersebut kita dialihkan menuju pembicaran tentang definisi ilmu, atau budaya dalam pengertian modern, dan pembicaraan tentang batas-batas ilmu sampai di mana. Al-Ghazâli mendefinisikan ilmu sebagai "mengetahui sesuatu berdasarkan hakikatnya". Mengenai ilmu, al-Ghazâli mengatakan bahwa ilmu merupakan "salah satu sifat Allah". Atas dasar ini, ia menegaskan bahwa "ilmu pada dasarnya tidak jelek, namun ia bisa menjadi jelak karena manusia". Ini berarti bahwa ilmu memiliki batasan-batasan yang harus dipegangi, tidak boleh dilampaui.

Dalam hal ini, al-Ghazâli menjelaskan batasan-batasan tersebut dengan menyebutkan sebab-sebab yang menjadikan ilmu menjadi jelek. Ia mengembalikan hal itu pada tiga hal: (1) jika membahayakan pemiliknya atau orang lain, (2) jika membahayakan pemiliknya pada umumnya, atau (3) jika mendalami ilmu yang tidak berguna sebagai ilmu bagi pemiliknya, "seperti mempelajari ilmu-ilmu yang pelik sebelum mengetahui dasar-dasarnya, mempelajari yang samar-samar sebelum mengetahui yang jelas, dan seperti mengkaji rahasia-rahasia ketuhanan", yang hanya diketahui caranya oleh para nabi dan wali. Oleh karena itu, masalah-masalah ini harus dijauhkan dari kebanyakan orang dan mengembalikan mereka pada apa yang dinyatakan oleh *syara'*". Untuk memperkuat pendapatnya, al-Ghazâli memberikan bukti riwayat dari Nabi Muhammad Saw., bahwa beliau pernah melewati seorang lelaki, sementara banyak orang yang mengitarinya. Beliau bertanya: Apa ini? Mereka menjawab: dia orang yang pandai. Beliau bertanya: atas dasar apa? Mereka menjawab: puisi dan nasab-nasab bangsa Arab. Beliau berkata: "pengetahuan yang tidak berguna, tidak mengetahui pun juga tidak membahayakan". Dengan demikian, ilmu sebagaimana disebutkan hadits adalah "ayat yang

[6] *Ibid.*, hlm. 2834.

muhkamat, atau tradisi (sunnah) yang jelas, atau kewajiban yang adil". Semua ilmu selain ilmu tersebut termasuk kebodohan.[7]

Al-Ghazâli membagi ilmu—sebagai sesuatu yang menjadi kewajiban setiap muslim berdasarkan hadits—menjadi *syar'i* dan non-*syar'i*. Ilmu-ilmu *syar'i* "seluruhnya terpuji". Ilmu-ilmu tersebut memiliki akar dan cabang, pengantar dan pelengkap". Akar dari ilmu tersebut ada empat, yakni Al-Qur'an, as-Sunnah, Ijma', dan jejak para sahabat. "Ijma' merupakan dasar dalam arti bahwa ia mengacu pada sunnah. Demikian pula dengan jejak para sahabat. "Mereka menjadi saksi turunnya wahyu dan Al-Qur'an. Mereka memahami situasi dan kondisi yang tidak diketahui oleh selain mereka secara nyata. Barangkali ungkapan-ungkapan tidak mengikutsertakan sesuatu yang dapat dipahami melalui konteks. Dari sisi ini para ulama merasa bahwa mereka harus diteladani dan jejak-jejaknya harus dipegang". Adapun cabang-cabangnya adalah "hasil pemahaman dari akar-akar tersebut, bukan berdasarkan kata-katanya, melainkan berdasarkan pesan yang ditangkap oleh akal sehingga pengertiannya menjadi lebar dan dari kata-kata yang tersurat dapat dipahami makna lainnya".

Sedangkan ilmu pengantar adalah ilmu yang berfungsi sebagai alat, seperti ilmu bahasa dan nahwu, sebab keduanya merupakan alat untuk mengetahui Kitab Allah dan sunnah nabi-Nya. Ilmu bahasa dan nahwu bukan merupakan ilmu-ilmu *syar'i* dalam arti yang sebenarnya, tetapi mendalaminya menjadi keharusan lantaran *syara'*, sebab syari'ah ini muncul dengan menggunakan bahasa Arab. Di antara ilmu-ilmu bantu itu adalah ilmu tentang menulis, hanya saja ilmu ini tidak termasuk keharusan sebab Rasulullah dahulu tidak bisa menulis (*ummiy*). Andaikata kita berasumsi hafalan terhadap seluruh yang dapat didengar dianggap cukup memadai maka tentu tulisan tidak diperlukan. Adapun ilmu-ilmu pelengkap terdiri atas: *pertama,* ilmu tentang kata, makna, dan hukum-hukum Al-Qur'an, yakni *ilmu*

[7] *Ibid.,* hlm. 49–53. Lihat juga dalam halaman yang sama berbagai hadits dengan pengertian yang sama.

qirâ'ah, *tafsîr*, *nâsikh-mansûkh*, *âmm* dan *khash*, *nash* dan *zhahir*. *Kedua*, ilmu hadits, maksudnya ilmu tentang tokoh-tokohnya, nama-namanya, nasab-nasabnya, nama-nama sahabat, sifat-sifat mereka, dan ilmu tentang keadilan dalam meriwayatkan. Ilmu-ilmu syari'ah ini "seluruhnya termasuk *fardhu kifayah*".[8]

Ilmu-ilmu non-syar'i terbagi menjadi tiga: (1) yang terpuji, (2) yang tercela, dan (3) yang diperkenankan. Semua yang ada kaitannya dengan kebaikan masalah-masalah duniawi adalah ilmu-ilmu yang terpuji. Ilmu yang terpuji ada yang merupakan *fardhu kifayah*, ada yang merupakan keutamaan, dan ada pula yang merupakan kewajiban. Semua ilmu yang diperlukan bagi tegaknya urusan dunia, seperti kedokteran adalah *fardhu kifayah*. Artinya, cukup satu orang saja yang menunaikan (mempelajarinya) agar kewajiban menjadi gugur bagi orang lain. Ilmu hitung, pertanian, menenun, politik, bekam, jahit-menjahit, semuanya *fardhu kifayah*. "Memperdalam masalah ilmu hitung dan detil-detil ilmu kedokteran" termasuk keutamaan, bukan kewajiban. Hal itu karena memperdalam ilmu hitung dan kedokteran "termasuk yang tidak terlalu dibutuhkan", meskipun hal itu "semakin berguna". Ilmu-ilmu yang termasuk tercela adalah sihir, mantera, sulap, dan suppositoria. Ilmu yang diperkenankan adalah "pengetahuan tentang puisi-puisi yang tidak mengandung hal-hal yang tidak masuk akal dan sejarah".

Sementara itu, filsafat bukanlah ilmu yang berdiri sendiri. Ia terdiri dari empat bagian, yakni "geometri dan matematika, keduanya mubah. Akan tetapi, bagi mereka yang dikhawatirkan melampaui batas sehingga masuk ke dalam ilmu-ilmu yang tercela maka kedua ilmu ini dilarang. Sebab, kebanyakan di antara mereka yang mempraktikkan kedua ilmu ini telah menyimpang dan menjadi bid'ah. Kemudian yang ketiga adalah mantiq dan ilmu-ilmu ketuhanan, yang masuk dalam kategori ilmu kalam. Para filsuf dalam ilmu ini tidak satu kata dalam kaitanya dengan pola pengetahuan; sebaliknya, mereka

[8] *Ibid.*, hlm. 28–30.

berdiri sendiri dengan berbagai aliran yang sebagiannya kafir dan sebagian lagi yang lainnya bid'ah". Ada juga ilmu alam, "sebagiannya bertentangan dengan *syara'* dan agama yang benar"; ini merupakan kebodohan, bukan ilmu ... Sebagian ilmu alam lainnya merupakan kajian mengenai sifat-sifat benda, khasiatnya, dan proses perubahannya ... sehingga ilmu ini tidak diperlukan".

Kebutuhan terhadap ilmu kalam, di mana ilmu ini menjadi bagian di antara ilmu yang masuk dalam kategori *fardhu kifayah*, muncul hanya untuk menjaga hati masyarakat banyak dari khayalan-khayalan para pembuat bid'ah. Al-Qur'an dan khabar-khabar pada khususnya memuat hal-hal-hal yang tercantum dalam ilmu kalam, "seperti dalil-dalil yang dapat dimanfaatkan", dan sebagian lainnya adalah "perdebatan negatif, yang temasuk bid'ah". Sebagian yang lainnya berupa kontroversi-kontroversi yang terkait dengan hal-hal yang kontradiksi antaraliran, uraian panjang lebar dari nukilan tulisan-tulisan yang kebanyakan hanyalah kebatilan dan igauan yang menjijikkan dan tidak enak didengar. Sebagian yang lainnya merupakan pendalaman dalam masalah-masalah yang tidak berkaitan dengan agama, dan sama sekali tidak ada di era awal. Secara umum, melakukan pendalaman terhadap masalah ini merupakan bentuk bid'ah".[9]

Atas dasar ini, ilmu jika dilihat dari sisi positif atau negatifnya, terbagi menjadi tiga bagian: *pertama,* ilmu yang negatif, baik ilmu itu sedikit maupun banyak, yakni ilmu yang tidak memberikan manfaat bagi agama maupun dunia. Ilmu ini bahayanya lebih banyak daripada manfaatnya, seperti ilmu sihir, sulap, dan astronomi (perbintangan). Bagian *kedua* adalah ilmu yang positif, baik ilmu itu sedikit maupun banyak, yaitu pengetahuan mengenai "Allah, sifat-sifat, tindakan-tindakan dan ketentuan-ketentuan-Nya pada makhluk, serta kebijaksanaan-Nya dalam menjadikan akhirat sebagai konsekuensi dari dunia". Ilmu ini penting dengan sendirinya, di-

[9] *Ibid.*, hlm. 38–39.

perlukan untuk dijadikan sebagai sarana mendapatkan kebahagiaan akhirat. Ilmu ini sangat terpuji dan juga sangat positif ... sehingga mencurahkan segala kemampuan dalam masalah ini sampai pada tingkatan tertinggi tidak akan dapat mampu memenuhi kewajibannya". Bagian *ketiga* adalah ilmu yang dianggap positif pada kadar tertentu, namun selebihnya negatif, seperti ilmu kedokteran, pertanian, politik, dan ilmu-ilmu lain yang termasuk dalam kewajiban kifayah.[10] Dari sini, al-Ghazâli menekankan keharusan untuk "menjaga diri dari hal-hal baru, sekalipun jumhur ulama menyepakati hal-hal tersebut", tidak diperkenankan tertipu "dengan banyaknya orang melakukan apa yang muncul secara baru setelah para sahabat. Kebenaran yang tidak dirasuki kesangsian adalah "bahwa manusia yang paling tahu dan paling mendekati kebenaran adalah mereka yang paling mirip dengan sahabat, dan yang paling mengenal jalan ulama salaf".[11]

Al-Ghazâli sampai pada kesimpulan: "Janganlah mencari ilmu-ilmu yang dicela dan dilarang *syara'*. Ikutilah secara konsekuen jejak para sahabat. Ikutlah sunnah. Keselamatan hanya terletak pada sikap mengikuti, dan bahaya terletak pada sikap mencari sesuatu, berdiri sendiri. Jangan banyak tenggelam dengan pendapat dan rasionalitasmu, argumenmu, bukti-buktimu, dan anggapanmu bahwa saya mencari sesuatu untuk mengetahuinya secara objektif. Ketahuilah bahwa sebagaimana seorang dokter yang pandai mengetahui rahasia-rahasia pengobatan yang dianggap tidak mungkin oleh orang yang tidak mengenalnya, demikian pula halnya dengan para nabi sebagai dokter hati dan orang yang mengetahui sarana menuju kehidupan akhirat. Oleh karena itu, jangan menilai tradisi mereka dengan rasionalitasmu. Kamu akan hancur. Cukuplah sebagai bentuk manfaat akal kalau akal telah menunjukkan kepadamu tentang kebenaran nabi, membuat kamu paham tentang sumber-sumber isyaratnya.

[10] *Ibid.*, hlm. 65–66.

[11] *Ibid.*, hlm. 135.

Jauhkanlah akal dari tindakan-tindakan, dan tetaplah mengikuti. Kamu tidak akan selamat kecuali dengan cara demikian".[12] Hal itu karena siapa saja yang menyerupakan dirinya dengan generasi belakangan (khalaf) maka ia akan terjerat tali tipu daya, lebih-lebih bahwa "semua ilmu yang direstui ulama salaf telah lenyap, dan kebanyakan yang menjadi konsentrasi masyarakat sekarang adalah bid'ah dan hal-hal baru".[13]

Kami akan menyimpulkan pendapat al-Ghazâli dalam poin-poin berikut ini:

Pertama, akal bersifat terbatas, dan penggunaannya dikaitkan dengan Al-Qur'an dan *syara'*. Kaitan antara akal dengan keduanya bagaikan kaitan mata dengan cahaya matahari. Sebagaimana mata bisa melihat hanya dengan adanya sinar [matahari], demikian pula akal bisa melihat hanya dengan sorotan Al-Qur'an dan *syara'*.

Kedua, pemikiran merupakan penggunaan akal untuk mencapai pengetahuan.

Ketiga, wilayah atau objek pemikiran adakalanya manusia dalam kaitannya dengan makhluk, dan adakalanya dengan sang pencipta. Dari sisi pertama, pemikiran mengkaji apa yang diinginkan Allah kepada manusia dan mengenai apa yang Dia benci. Dari sisi kedua, pemikiran senantiasa tidak mampu. Manusia mengenal Allah lebih sedikit daripada yang dikenal oleh orang yang alim atau wali. Kedua jenis manusia ini mengetahui lebih sedikit daripada yang diketahui oleh para nabi. Mereka mengetahui lebih sedikit daripada yang diketahui oleh Nabi Muhammad, dan pengetahuan seluruh nabi berada di bawah pengetahuan malaikat utama.

Keempat, ilmu pada dasarnya terpuji sebab ia merupakan sifat Allah. Akan tetapi ilmu manusia ada yang tercela dan ada yang terpuji. Ia tercela apabila bertentangan dengan *syara'*, atau jika tidak memberikan manfaat yang diakui dan diserukan oleh *syara'*. Ia juga terpuji

---

[12] *Ibid.*, hlm. 52–53.

[13] *Ibid.*, hlm. 64.

apabila bersifat *syar'i*. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan memang dituntut hanya apabila ia merupakan pengetahuan mengenai Allah. Selain itu merupakan pengetahuan yang dituntut karena manfaatnya selama tidak bertentangan dengan *syara'*.

Kelima, ilmu yang tidak dituntut dengan sendirinya dan yang tidak bertentangan dengan *syara'* hanyalah ilmu yang bersifat *fardhu kifayah*, seperti kedokteran, pertanian, dan politik. Maksudnya, tidak diperkenankan mendalami ilmu-ilmu tersebut dari satu sisi, dan di sisi lain ia cukup jika sudah dilakukan oleh seorang saja agar kewajiban orang lain menjadi gugur.

Keenam, dengan demikian, ilmu pengetahuan adalah pengetahuan tentang yang *qadim*, atau tentang sesuatu yang akan menjelaskan yang *qadim*, atau tentang sesuatu yang tidak bertentangan dengannya, tetapi justru melengkapinya. Konsekuensi dari hal tersebut ada dua: *pertama,* menolak semua yang baru sekalipun disepakati oleh jumhur ulama dan *kedua*, ilmu pengetahuan sudah ada sejak dahulu, dan bahwa generasi khalaf yang paling banyak ilmunya adalah generasi yang paling mirip dengan generasi salaf.

Ketujuh, pemikiran merupakan asal. Ilmu, kondisi, dan amal adalah hasilnya. Amal akan diikuti dengan kondisi, kondisi akan diikuti dengan ilmu, dan ilmu akan diikuti dengan pemikiran.[14]

Kedelapan, peran akal adalah menunjukkan kebenaran nabi dan memahami tradisinya sehingga selain yang berfungsi seperti itu harus dibuang. Yang harus dilakukan adalah mengikuti. Pengetahuan atau peradaban yang sebenarnya, bahkan ketika peradaban itu bersifat rasional sekalipun, adalah peradaban keagamaan, dan yang dikenali melalui perspektif dan petunjuknya. Akal, dengan kata lain, akan bersifat *syara'* atau tidak. Demikianlah, wilayah pemikiran adalah yang zhahir, bukan yang batin; yang dikenali, bukan yang tidak dikenali, dan yang diciptakan, bukan yang mencipta.

---

[14] *Ibid.*, hlm. 2798.

AL-FÂRÂBI
Bahasa dan Modernitas

Al-Fârâbi mengatakan: "Jiwa merindukan makna dari apa yang tidak dapat dipenuhi oleh indikasi melalui penunjukkan terhadapnya". Dari sini "muncul kata-kata yang mengacu, pertama-tama, pada apa yang ada dalam hati. Apa yang ada dalam hati merupakan imaji-imaji dan tiruan dari apa yang ada di luar hati. Ia lebih mirip dengan hal-hal yang rasional dalam hati daripada yang ada di luarnya".[1]

Demikianlah al-Fârâbi menjelaskan kemunculan kata-kata. Kemunculannya disebabkan oleh munculnya sesuatu yang tidak dipenuhi oleh indikasi melalui acuan terhadapnya, dan dalam bahasa yang ada tidak ada kata-kata yang mengacu padanya.

Kebutuhan terhadap munculnya kata-kata dinyatakan secara tidak langsung oleh Abu Hâsyim al-Jubbâ'i al-Mu'tazili[2] ketika mengatakan: "Banyak hal yang ingin kita definisikan tidak kita temukan ungkapan bahasanya yang mampu merangkum makna. Oleh karena itu, kita perlu menyebutkan hukum-hukum yang berkaitan dengannya dan kondisi-kondisi yang mengacu padanya".

Agama yang dimaksudkan di sini adalah Islam, "jika ia menjadikan kemanusiaan maka ia secara temporal muncul lebih belakang

---

[1] Al-Fârâbi, *Kitâb al-Hurûf*, ed. Muhsin Mahdi, (Beirut: Dâr al-Masyriq, t.t.), hlm. 75–76.

[2] Ia meninggal pada 321 H. Lihat Abd al-Jabbar, *Al-Mughni fi Abwâb at-Tauhîd wa al-Adl*, ed. Ibrahim Madkûr, juz XII, (T.tp: an-Nazhar wa al-Ma'arif, t.t.), hlm. 14.

daripada filsafat". "Ilmu kalam dan fiqh secara temporal muncul belakangan daripada agama, keduanya mengikuti agama". Filsafat mendahului agama persis sebagaimana secara temporal pengguna alat mendahului alat" ... "Agama mendahului ilmu kalam dan fiqh seperti halnya tuan mendahului pelayan, dan pengguna alat mendahului alat".

Akan tetapi, agama mengajarkan hal-hal teoretis melalui imaji dan persuasi. Keduanya merupakan cara pengajaran yang di luar kedua cara itu penganut agama tidak mengetahuinya. Ilmu kalam mempertahankan agama dan mengajarkannya dengan dua cara tersebut. Persuasif dilakukan melalui cara-cara retorik. Dalam hal ini para sarjana ilmu kalam memiliki posisi yang sama dengan masyarakat banyak. Hal itu karena mereka berbicara tentang ide-ide, pendapat-pendapat, dan masalah-masalah bersama. Mereka berbeda dengan masyarakat kebanyakan hanya dari sisi bahwa mereka menggunakan (metode) debat, dan mengabdi pada agama dengan memberikan bukti-bukti. Mereka berbeda dengan kebanyakan masyarakat dalam tingkatan pengetahuan, bukan dalam jenis pengetahuan. Oleh karena itu, mereka dapat dianggap sebagai kelompok elit bagi masyarakat agama, sementara filsuf dianggap sebagai kelompok elit bagi "seluruh manusia dan bangsa".

Ahli fiqh, sekalipun mirip dengan orang yang menggunakan nalar, ia "menggunakan prinsip-prinsip sebagai premis-premis yang diambil dan dinukil dari pembuat agama", sementara "orang yang bernalar menggunakan prinsip-prinsip sebagai premis-premis yang dikenal semua orang, dan premis-premis yang didapatkannya melalui pengalaman". Dengan demikian, ahli fiqh, sebagaimana ahli kalam, termasuk kelompok elit terkait dengan agama tertentu, dan sebagaimana orang yang bernalar, termasuk kelompok elit dalam kaitannya dengan semua (orang)".

Dengan demikian, hanya filsuf yang secara mutlak merupakan kelompok elit. Elitisme filsuf terletak pada (kemampuannya) me-

lampaui yang parsial menuju yang universal, yang terbatas menuju yang mutlak.

Oleh karena masyarakat awam dan kebanyakan "secara temporal mendahului kelompok elit maka pengetahuan-pengetahuan bersama yang merupakan permulaan pendapat bagi semua orang secara temporal mendahului keahlian-keahlian praksis dan pengetahuan-pengetahuan" yang terkait khusus dengan masing-masing pengetahuan bersama tersebut. Masyarakat awam dan masyarakat kebanyakan secara naluriah, dalam tempat tinggal mereka yang terbatas, tercipta menurut "imaji-imaji dan ciptaan-ciptaan dalam fisik mereka yang terbatas. Fisik mereka tercipta menurut kondisi dan temperamen tertentu. Jiwa mereka siap diarahkan pada pengetahuan-pengetahuan, konsep-konsep, dan imaji-imaji dengan kadar-kadar kuantitatif dan kualitatif tertentu sehingga semua itu menjadi lebih mudah bagi mereka daripada yang lainnya, dan juga lebih mudah untuk bereaksi secara spontan terhadap arah dan kadar kuantitas dan kualitas tertentu".

Manusia "semenjak diciptakan dengan fitrahnya, bangkit dan bergerak ke arah sesuatu di mana untuk bergerak ke arahnya lebih mudah dilakukan melalui fitrahnya". "Jiwanya bergerak untuk mengetahui, berpikir, mengonsepsikan, berimajinasi, atau merenungkan semua hal di mana kesiapannya melalui fitrah lebih kuat dan lebih besar". "Semua itu dilakukan pertama kali melalui kekuatan dirinya secara alamiah, melalui bakat alamiah, bukan kebiasaan yang muncul sebelum itu, tidak pula melalui keahlian. Ketika satu tindakan dilakukan secara berulang-ulang maka terbentuklah padanya bakat pembiasaan, mungkin bersifat alamiah atau keterampilan".

Ketika manusia perlu memberitahukan kepada orang lain apa yang ada dalam hatinya maka ia pertama-tama menggunakan isyarat, kemudian menggunakan vokalisasi. Dari vokalisasi ini kemudian muncul "huruf-huruf dan kata-kata pertama yang menjadi "tanda-tanda bagi hal-hal konkret yang dapat ditunjuk langsung, dan hal-hal

abstrak yang berhubungan dengan hal-hal konkret yang dapat ditunjuk".

Demikianlah, untuk pertama kalinya muncul huruf-huruf dan kata-kata bagi suatu bangsa". Pertumbuhan bahasa, menurut pandangan ini, merupakan konsensus.

Kata-kata yang muncul ini "pada mulanya berkaitan dengan apa saja yang mereka ketahui secara bersama-sama, dan hal-hal konkret yang dirasakan bersama. Setelah itu, lahirlah kata-kata yang berkaitan dengan tindakan-tindakan yang muncul dari potensi yang mereka miliki secara natural, kemudian kata-kata yang berkaitan dengan bakat-bakat yang muncul dari pembiasaan tindakan-tindakan tersebut, seperti akhlak atau hasil karya, kemudian kata-kata yang berkaitan dengan tindakan-tindakan dari bakat-bakat di atas setelah muncul bakat-bakat yang terjadi dari pembiasaan mereka. Setelah itu, muncul kata-kata yang berkaitan dengan sesuatu yang dihasilkan dari pengetahuan mereka mengenai sesuatu itu dan yang berkaitan dengan sesuatu yang dihasilkan dari apa saja yang didapat oleh pengetahuan mereka melalui pengalaman, yaitu masalah-masalah yang menjadi milik bersama".

Apabila kita mengkaji situasi bahasa Arab pra-Islam berdasarkan pandangan di atas maka kita dapat melihat betapa dominannya hal-hal konkret yang dimiliki secara bersama-sama. Hal-hal yang konkret ini memiliki kemiripan dalam satu makna. Sebagai konsekuensinya kita melihat adanya dominasi makna-makna umum yang dimiliki secara bersama-sama dalam kehidupan Jahiliah. Oleh karena itu, wajar apabila kehidupan Jahiliah miskin dalam kaitannya dengan apa yang disebut oleh al-Fârâbi dengan *asykhâsh* dan *a'yân*, yaitu hal-hal konkret yang tidak memiliki sifat secara bersama-sama, tidak pula menyerupai sesuatu. Dari sini, puisi Jahiliah, sebagaimana bahasa, bersifat kolektif, didasarkan pada makna-makna bersama, bukan pada hal-hal konkret atau makna khusus. Dengan ungkapan lain, puisi Jahiliah sejenis urutan kata yang sama dengan urutan makna dalam

jiwa Jahiliah. Sampai batas tertentu hal ini dapat menjelaskan mengapa puisi Jahiliah bersifat monoton.

Oleh karena relasi atau watak pertemuan antara yang konkret dengan jiwa mengalami perubahan seiring dengan perubahan salah satunya maka perubahan tempat atau perubahan manusia sudah barang tentu menyebabkan perubahan relasi. Perubahan relasi mengasumsikan adanya perubahan pada makna dan perubahan dalam menamai makna atau dalam mengekspresikannya. Ini pada gilirannya menyebabkan perubahan pada kata-kata. Fase pertama dari perubahan ini tampak jelas dalam mengekspresikan makna "dengan sebutan lain yang bukan untuk pertama kalinya sebutan tersebut dipakai untuk mengacu pada makna tersebut. Dalam hal ini, sebutan yang dipakai untuk makna tertentu yang mengacu pada maknanya sendiri dijadikan ungkapan untuk sesuatu yang lain manakala ada kaitan, sekalipun kecil, mungkin karena kemiripan yang agak jauh atau karena alasan lainnya, tanpa harus menjadikan proses tersebut sebagai makna untuk yang kedua, yang mengacu pada dirinya sendiri".[3] Demikianlah, muncul *isti'ârah* dan *majâz*. Artinya, muncul retorika dan puisi.

Pidato (*khithâbah*) dan puisi merupakan bahasa kedua, atau bahasa "tambahan" bagi bahasa pertama, hanya saja keduanya masih bersifat kolektif dan milik bersama. Hal itu karena keduanya terbentuk dari kata-kata yang biasa bagi mereka dan mereka terbiasa memakainya. Kebiasaan ini menyebabkan mereka menolak "semua pembentukan kata-kata di luar pembentukan yang dimungkinkan dalam lingkungan mereka", serta menolak "semua rangkaian kata-kata di luar yang mereka biasakan", yakni kata-kata yang sudah mapan pembentukan dan rangkaiannya bagi lidah dan diri mereka berdasarkan kebiasaan" yang diambil dari nenek moyang mereka. Kata-kata seperti inilah yang disebut bahasa yang jelas (*fashîh*). Itulah bahasa mereka. Sementara yang menyimpang dari itu adalah salah atau asing.

---

[3] Al-Fârâbi, *Kitâb al-Hurûf*, hlm. 141.

Atas dasar hal tersebut, pidato muncul pertama, dan seluruh makna-makna rasional pertama "bersifat retorika" sebab "semuanya bersifat langsung". Barangkali kemunculan pidato diikuti dengan munculnya puisi, dan barangkali puisi muncul belakangan. Hal itu karena makna-makna puitis berbentuk "bayangan dan khayalan". Imaji-imaji ini harus dapat dipahami, atau merupakan alternatif baginya. Barangkali kemunculannya yang lebih belakangan dapat dijelaskan dengan kenyataan eksistensi puisi lebih "sistematis" daripada pidato. Hal itu karena pidato merupakan "waktu pengucapan", sementara waktu puisi adalah "waktu metrum". Oleh karena itu, metrum lebih memiliki sistematika, penataan yang bagus dan lebih tersusun dibandingkan dengan waktu pengucapan".[4]

Oleh karena pidato dan puisi merupakan "hasil kreasi umum" maka bergelut dengan keduanya merupakan hal yang dimiliki secara bersama-sama. Tujuannya adalah mengetahui 'berita-berita mengenai hal-hal yang sebelumnya dan sekarang". Oleh karena itu, menjadi wajar apabila "para perawi pidato, puisi, dan berita (sejarah) adalah orang-orang yang bahasanya bagus, ahli hikmah, pemimpin, dan "mereka yang menjadi rujukan".

Akan tetapi, manakala materi pidato dan puisi itu banyak maka menjadi tidak mungkin menghafalnya. Oleh karena itu, harus ada sarana lain di luar periwayatan oral atau hafalan. Dari situ kemudian muncul tulisan. Dengan tulisan, makna-makna mulai mengalami peralihan dari wilayah pendengaran ke wilayah pemikiran. Selain itu, tulisan merupakan sarana untuk mengkodifikasi sesuatu yang sulit dihafalkan, sesuatu yang dapat terlupakan, sesuatu yang ingin diwariskan dari generasi ke generasi lainnya, serta sesuatu yang ingin diajarkan kepada orang yang tinggal di negeri lain.

Ketika bahasa Arab mengalami pergeseran dari Padang Sahara ke metropolitan, ia menghadapi banyak problem, banyak benda-

[4] *Ibid.,* hlm. 142.

benda konkret dan makna-makna bersama mulai menghilang karena masuknya elemen-elemen baru dalam masyarakat. Banyak kondisi-kondisi dan hal-hal baru pada benda dan dalam jiwa yang belum memiliki sebutan. Masyarakat terpecah menjadi dua kelompok, yakni: *pertama,* kelompok yang memegang bahasa sebagaimana adanya. Maksudnya memegangi keindahan bahasanya secara alamiah sehingga kelompok ini kemudian mengumpulkan kata-kata dan mempelejarainya dari "penduduk pedalaman" ... yaitu mereka yang membentengi "diri dari membayangkan huruf-huruf, kata-kata, dan bahasa bangsa lain, dan menahan lisan mereka untuk tidak mengucapkan bahasa asing",[5] khususnya "mereka yang tinggal di bagian tengah dari wilayah negeri mereka, dan mereka yang sangat kasar dan sulit untuk ditundukkan. Mereka adalaha suku Qais, Tamim, Asab, Tayyi' dan Hudzail".[6] Dari mereka inilah bahasa Arab diperoleh.

Kedua, kelompok yang berpegang pada kehidupan yang baru berkembang, yakni sesuatu dan peristiwa-peristiwa tertentu yang muncul dari kehidupan tersebut. Oleh karena itu, kelompok ini bersikap sebaliknya dari yang pertama. Mereka menjauhi kata-kata dari orang-orang Arab Baduwi, dan "memunculkan" kata-kata baru. Pertarungan etnis-politik semakin menguatkan pertarungan di bidang bahasa. Ketergantungan terhadap keindahan bahasa bagi kelompok yang pertama semakin kuat dan bahkan kelompok ini nyaris terpisahkan dari kehidupan sebab mereka berkeyakinan bahwa semua perubahan pada keindahan dan dasar-dasarnya sebenarnya menyentuh Al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, mereka memegang erat dasar-dasar itu dan bertaqlid. Mereka menolak semua yang baru walaupun sebenarnya mereka tidak menolak yang baru itu sendiri, tetapi mereka menolaknya karena signifikasi yang diacu oleh sesuatu yang baru, atau yang disimbolkan dan yang dihasilkan oleh yang baru. Kelompok ini tidak memegangi kebaduwian demi kebaduwian

---

[5] *Ibid.,* hlm. 146.

[6] *Ibid.,* hlm. 147.

itu sendiri, tetapi karena sesuatu yang disimbolkan olehnya—maksudnya karena keelokan bahasa yang memuat bahasa dan menjaga Al-Qur'an. Demikianlah, kelompok yang kedua ini memegangi sesuatu yang baru bukan karena mereka benci pada yang lama, melainkan sebagai respons atas kehidupan yang mereka alami.

Hanya saja, dalam pandangan al-Fârâbi, pidato dan puisi masih merupakan "hasil karya umum" yang belum memenuhi keinginan jiwa. Keduanya masih berbicara mengenai hal-hal konkret yang dimiliki bersama-sama dan nyata, sementara jiwa ingin mengenali "sarana-sarana atau penyebab-penyebab dari hal-hal yang konkret".

Dalam mencari sebab-sebab tersebut, cara yang pertama-tama dipergunakan adalah "cara-cara retorik", kemudian pencarian mengalami sedikit peningkatan sehingga digunakanlah "cara-cara dialektik". Setelah jelas bahwa cara-cara dialektis tidak cukup untuk mendapatkan keyakinan maka dipakailah "cara-cara ajaran-ajaran yang meyakinkan"; maksudnya filsafat teoretis, demonstratif. Demikianlah, ada perbedaan di dalam cara pengajaran: "pengajaran khusus hanya dilakukan dengan cara-cara demonstratif, sementara pengajaran yang bersifat umum dilakukan melalui cara-cara dialektis, retorik, atau puitik. Hanya saja, cara-cara retorik dan puitik lebih tepat dipakai dalam mengajar masyarakat banyak tentang segala hal teoretis dan praksis yang sudah disepakati dan yang dipandang valid melalui demintrasi".[7]

Di sini muncul persoalan kaitan antara agama dan filsafat. Al-Fârâbi berbicara tentang kaitan ini dalam pasal ke-24 dari *Kitâb al-Hurûf*. Pembicaraannya memuat banyak ambiguitas. Akan tetapi, ia menekankan keberpihakannya yang mutlak pada filsafat; maksudnya kecenderunganya pada sesuatu yang baru. Al-Fârâbi mengawali kajiannya dengan beberapa asumsi teoretis, yang tanpa ia sadari dapat diterapkan pada agama Islam:

[7] *Ibid.,* hlm. 151.

Pertama, sudah semestinya "agama mengikuti filsafat yang telah sempurna ... berdasarkan tahapan kesimpulan yang kita tentukan; maksudnya berdasarkan demonstrasi bukti-bukti yang meyakinkan". Dalam keadaan demikian, "validitas agama tersebut akan menjadi sangat tinggi".

Kedua, semestinya "filsafat belum menjadi bukti demonstrasi yang meyakinkan dengan tingkat validitas tinggi". Artinya, filsafat "penuh dengan pendapat-pendapat yang menyesatkan" dan filsafat masih merupakan "filsafat asumtif atau kabur". Dalam keadaan demikian sudah barang tentu jika dalam agama yang mengikuti filsafat tersebut ada "banyak pendapat yang menyesatkan". Agama dalam konteks pertama akan menjadi agama "yang valid", sementara agama dalam konteks ketiga menjadi "agama yang keliru", dan agama dalam kedua konteks tersebut "muncul setelah filsafat, "baik secara meyakinkan maupun asumtif".

Ketiga, semestinya agama ditransfer, demikian pula dengan filsafat. Artinya, "agama ditransfer" dari bangsa yang setia dengannya pada bangsa lain, atau, sebuah agama yang pernah menjadi milik suatu bangsa diambil dan kemudian diperbaiki, ditambah, atau dikurangi; atau ia mengalami perubahan lain dan dijadikan sebagai milik "bangsa lain". Dalam konteks ini bisa saja "agama tersebut muncul di kalangan mereka sebelum munculnya filsafat, dan sebelum terjadi perdebatan". Di kalangan mereka juga bisa saja muncul filsafat yang ditransfer kepada mereka dari masyarakat lain "setelah agama yang ditransfer kepada mereka".

Dalam konteks asumsi pertama, agama mengikuti filsafat yang sempurna, namun masalah-masalah teoretis dari agama tersebut tidak diungkapkan dengan bahasa-bahasa filsafat, tetapi "agama hanya mengambil ideal-idealnya saja" dari bahasa, baik secara parsial maupun keseluruhan, kemudian ditransfer pada bangsa lain yang tidak mengetahui bahwa agama "mengikuti filsafat, tidak pula mengetahui bahwa dalam agama itu ada ide-ide mengenai hal-hal teoretis yang

dalam filsafat valid berdasarkan bukti-bukti yang meyakinkan", dan setelah itu filsafat ditransfer pada bangsa tersebut yang diikuti oleh agama tadi. Dalam kondisi demikian bisa terjadi kontradiksi antara keduanya: agama menolak filsafat dan filsafat menolak agama apabila pengikutnya tidak mengetahui bahwa agama "merupakan ide-ide dari apa yang terdapat dalam filsafat". Ketika mereka mengetahui hal itu, mereka tidak lagi memerangi filsafat. Akan tetapi, "pengikut agama sering menyerang pengikut filsafat, melempar filsafat dan membuang pengikutnya. Dalam kondisi demikian, ahli filsafat terkadang terpaksa "menyerang ahli agama dalam rangka menyelamatkan ahli filsafat. Mereka berusaha untuk tidak menyerang agama itu sendiri, tetapi "menduga bahwa agama anti filsafat". Mereka berusaha untuk menghilangkan dugaan itu dengan cara memberi pemahaman terhadap mereka bahwa agama merupakan "ide-ide" filsafat.

Dalam konteks asumsi yang kedua, "ketika agama mengikuti filsafat, dan filsafat itu ternyata adalah filsafat yang sesat, kemudian filsafat yang valid dan argumentatif ditransfer kepada mereka maka filsafat tersebut akan menyerang agama dari semua arah, dan demikian juga agama menyerang filsafat secara keseluruhan".[8] Di sini, al-Fârâbi menunjukkan bahwa debat ketika ditrasfer kepada "bangsa yang sudah memiliki agama yang mapan", ia akan membahayakan agama tersebut: "Mereka akan merendahkan agama yang berefek pada jiwa yang meyakini agama tersebut". Oleh karena itu, mereka yang konsisten dengan agama melarang keras debat.

Al-Fârâbi menjelaskan dua alasan mengapa filsafat dilarang:

1. Bangsa yang melarang filsafat mungkin "tidak bermaksud memberitahukan kebenaran yang jelas, tidak pula bermaksud memberikan masalah-masalah teoretis sebagaimana adanya. Berdasarkan fitrah atau keinginannya, tujuannya juga bukan untuk melihat kebenaran itu sendiri, melainkan tujuannya adalah agar umat

[8] *Ibid.,* hlm. 155.

dididik dengan ide-ide kebenaran saja; atau tujuannya agar bangsa tersebut dididik dengan tindakan-tindakan, perilaku dan hal-hal praksis saja, bukan dengan masalah-masalah teoretis.

2. "Mungkin juga karena agama yang ditransfer tersebut adalah agama yang sesat dan Jahiliah, tidak memberikan kebahagiaan kepada mereka. Pembawanya hanya mencari kebahagiaannya sendiri. Ia ingin memakai agama itu terkait dengan sesuatu yang dapat membahagiakan dirinya sendiri saja sehingga dikhawatirkan bangsa tersebut mengikuti kesesatannya dan kesesatan dari apa yang ingin ditancapkan dalam hati mereka manakala mereka dibiarkan bernalar mengenai filsafat.[9]

Al-Fârâbi menyimpulkan bahwa ketika agama menyerang filsafat maka praktik teologi dalam kondisi ini akan menyerang filsafat, dan "ahli agama akan menyerang ahli filsafat".

Jelas bahwa munculnya agama mengharuskan munculnya kata-kata yang dapat mengekspresikannya, dan mengekspresikan syari'at-syari'atnya. Pembawa agama ketika menciptakan nama-nama baru yang sejalan dengan syari'at baru akan menggunakan salah satu dari dua hal: (1) kalau bukan menciptakan kata-kata yang sebelumnya tidak dikenal, (2) maka mungkin "memasukkan ke dalam agama tersebut kata-kata yang mendekati referennya" yang mirip dengannya; dalam arti mirip "dengan syari'at-syari'at yang ia bawa".[10]

---

[9] *Ibid.,* hlm. 156.

[10] *Ibid.,* hlm. 157.

IBN TAIMIYAH
Pemikiran sebagai Bid'ah

1

Bisa jadi Ibn Taimiyah merupakan ulama paling menonjol dalam melakukan teorisasi mengenai penolakan terhadap sesuatu yang baru (*muhdats*). Ia melakukannya dengan cara memberikan sanggahan terhadap bid'ah. Ia menggambarkan (dirinya) sebagai "pedang tradisi (as-Sunnah) yang dihunuskan kepada para pelaku bid'ah".[1] Ibn Taimiyah dalam bukunya yang bertitel *Dar' Ta'ârudh al-'Aql wa*

---

[1] Ibn Taimiyah, *Dar' Ta'ârudh al-'Aql wa an-Nqal*", juz I, bagian pertama, ed. Muhammad Rasyâd Sâlim, (Kairo: Dâr al-Kutub, 1971), hlm. 3 dan seterusnya. Di antara hadits-hadits terkenal yang dijadikan sandaran dalam menyerang orang-orang yang melakukan bid'ah adalah hadits yang mengatakan: "Ujaran yang paling benar adalah ujaran Allah. Petunjuk yang paling baik adalah petunjuk Muhammad. Masalah yang paling jelek adalah yang baru. Setiap bid'ah adalah kesesatan". Hadits ini muncul dengan variasi redaksinya dalam *Shahih Muslim,* juz II, hlm. 592 (Kitab al-Jum'ah, bab meringankan shalat dan khutbah); *Shahih al-Bukhari*, juz IX, hlm. 12, (Kitab al-I'tishâm, bab mengikuti jejak tradisi Rasulullah Saw., dengan redaksi "inna ahsana al-hadits (bukan inna ashdaqa al-kalâm ... dst.); *Sunan Abi Dawud*, juz IV, hlm. 201, (Kitâb as-Sunnah, bab konsistensi dengan as-Sunnah); *Sunan an-Nasâi*, juz III, hlm. 153, (Kitab Shalat al-Idayni, bab al-Khuthbah); *Sunan Ibn Mâjah,* juz I, hlm. 17, (Muqaddimah, bab menjauhi bid'ah dan perdebatan); *Musnad ad-Dârimi*, juz I, hlm. 44, (Muqaddimah, bab mengikuti tradisi); *Musnad Ahmad*, juz III, hlm. 310.

Ibn al-Jawziy dalam bukunya *Naqd al-Ilm wa al-Ulama'*, atau *Talbîs Iblîs*, mengumpulkan sejumlah pendapat ulama mengenai penilaian negatif terhadap bid'ah. Kami hanya memilih sebagian saja di antara pendapat-pendapat tersebut, sebagai berikut: "Iblis lebih mencintai bid'ah daripada ma'siat. Maksiat ada yang diberi pahala, sementara bid'ah tidak ada yang diberi pahala" (Sufyan ats-Tsauriy, hlm. 13). "Barang siapa mendengar orang yang bid'ah maka apa yang didengarnya tidak akan dibuat manfaat oleh Allah. Barang siapa yang berjabat tangan dengannya, berarti ia telah menghancurkan Islam sedikit demi sedikit" (Sufyan ats-Tsauri, hlm. 13). "Terhadap orang

an-Naql memberikan sanggahan terhadap mereka yang ia sebut sebagai "kelompok bid'ah" (*al-mubtadi'ah*). Ibn Tamiyah mengawali sanggahannya dengan memaparkan "hukum universal" dalam pandangan *al-mubtadi'ah* (para pelaku bid'ah), seperti yang diistilahkan olehnya.[2] Ia meringkasnya sebagai berikut: "Ketika dalil-dalil *sam'iyyah* / *naqliyyah* dan *aqliyyah* bertentangan, atau dalil *sama'* bertentangan dengan akal, *naql* bertentangan dengan akal, lahiriah *naqliyah* bertentangan dengan kepastian rasional, atau istilah-istilah yang semacamnya, kemungkinan antara keduanya dikompromikan. Akan tetapi, ini tidak mungkin karena hal tersebut berarti mengkompromikan antara dua hal yang kontradiksi. Mungkin semuanya ditolak atau mungkin pula *naql* didahulukan. Akan tetapi, ini juga tidak mungkin sebab akal merupakan landasan *naql*. Andaikata kami mendahulukan *naql* daripada akal maka hal itu berarti cacat bagi

yang belajar kepada pelaku bid'ah, hendaknya kalian berhati-hati" (al-Fudhail bin Iyadh, hlm. 13). "Barang siapa yang mencintai pelaku bid'ah maka Allah menggugurkan amalnya dan mengeluarkan cahaya Islam dari hatinya" (al-Fudhail bin Iyadh, hlm. 14). "Siapa saja yang membantu pelaku bid'ah maka berarti ia membantu menghancurkan Islam. Barang siapa yang menikahkan puterinya dengan pelaku bid'ah berarti ia telah memutuskan tali persaudaraannya. Barang siapa yang duduk bersama dengan pelaku bid'ah maka ia tidak akan diberi hikmah" (al-Fudhail bin Iyadh, hlm. 14). "Dzu an-Nûn al-Mishriy pernah ditanya mengenai pikiran-ikiran baru dan masalah was-was. Ia menjawab: "Saya tidak mau berbicara tentang sesuatu pun mengenai hal itu karena masalah itu masalah baru. Bertanyalah kepadaku mengenai shalat atau hadits" (hlm. 17).

Ibn al-Jawzi juga banyak menyebutkan hadits-hadits dan pendapat mengenai ijma' dan kebersamaan. Sebagian di antaranya adalah: "Allah telah menghindarkan kalian semua dari keterjebakan dalam menyepakati kesesatan" (hadits, hlm. 166). "Kalian harus tetap berada dalam mayoritas sebab siapa saja yang menyendiri maka ia akan menyendiri dalam neraka". "Siapa saja yang memisahkan diri dari jama'ah maka dia mati secara Jahiliah" (kedua hadits tersebut disebutkan pada hlm. 222). "Hanya kelompok-kelompok yang mempermainkan agama yang menjauhkan diri dari jama'ah" (Ibn Uqail, hlm. 360). Ibn al-Jawzi memberikan komentar: "Apabila bid'ah berfungsi seperti pelengkap maka berarti ia meyakini bahwa syari'ah tidak sempurna. Namun apabila bid'ah anti (syari'ah) maka itu lebih berbahaya" (hlm. 17). Komentar lainnya adalah "Ijma' merupakan dalil yang bebas dari salah" (hlm. 16). Di bagian lain ia mengatakan: "Kalau ada sesuatu yang baru tercipta dan tidak bertentangan dengan syari'ah, jumhur ulama saja tidak menyukainya. Mereka menolak semua hal yang bi'ah sekalipun itu diperkenankan. Penolakan ini didasarkan untuk mempertahankan sikap dasar, yaitu mengikuti (*ittibâ'*) (hlm. 16).

[2] *Ibid.,* hlm. 4.

akal sementara ia merupakan landasan bagi *naql*. Cacat pada asal-usul dari sesuatu berarti cacat pada sesuatu itu sendiri sehingga mendahulukan *naql* merupakan cacat, baik pada *naql* maupun akal. Oleh karena itu, akal harus didahulukan, baru kemudian *naql*. Mungkin dengan menta'wilkannya, dan mungkin juga dengan menyerahkannya. Sementara itu, apabila keduanya bertentangan secara diametral maka tidak mungkin dikompromikan antara keduanya dan juga tidak mungkin dilenyapkan keduanya".[3]

Ibn Taimiyah berpendapat bahwa ar-Râzi,[4] maupun para pengikutnya memegangi hukum tersebut. Dalam pandangannya, al-Ghâzâli juga menerima hukum tersebut sebagaimana tertuang dalam bukunya, *Qânûn at-Ta'wîl*.[5] Di antara kelompok *mubtadi'ah* dalam pandangannya adalah kelompok Khawarij,[6] Wa'idiyah,[7]

---

[3] *Ibid.,* hlm. 4.

[4] Dia adalah Abdullah Fakhruddîn Muhammad bin Umar bin al-Hasan bin al-Husain at-Taimi al-Bakri ar-Râzi. Dia dikenal dengan Ibn al-Khathîb dan Ibn al-Khathîb ar-Rayy. Dia dilahirkan pada 544 H. dan meninggal pada 606 H. Dia termasuk salah seorang tokoh aliran Asy'ariyah yang mengombinasikan aliran al-Asy'ari dengan filsafat dan Muktazilah. Lihat biografinya dalam Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân,* Jld. III, tahqîq Ihsân Abbâs, (Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah, t.t). hlm. 381–385; *Syadzarât adz-Dzahab*, jld V, hlm. 121; *Thabaqât asy-Syafi'iyyah*, jld. V, hlm. 33–40; Ibn Hajar al-Asqalâni, *Lisân al-Mîzân*, (Haidarabad: t.p., 1331 H.), hlm. 246–249, dan *al-A'lâm,* jld. VII, hlm. 203.

[5] Ditulis oleh al-Ghazali (w. 505 H.) sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang diarahkan kepadanya. Lihat tulisan tersebut pada cetakan Azzat al-Husaini, (Kairo, 1940).

[6] Kelompok Khawarij disebut dengan al-Haruriyah, an-Nawâshib, al-Mâriqah, asy-Syurâh, dan al-Bughâh. Ibn Hazm (*al-Fishal,* jld. II, hlm. 113) mengatakan: "Siapa saja yang sejalan dengan kelompok Khawarij dalam menolak arbitrase (*Tahkîm*), mengkafirkan orang-orang yang berbuat dosa besar, memberontak terhadap pemimpin zalim, berpendapat bahwa pelaku dosa besar akan kekal di neraka, dan pemimpin bisa berasal dari luar Quraisy maka dia termasuk orang Khawarij". Lihat pula mengenai Khawarij dalam *Maqâlât al-Islamiyyîn*, jld. I, hlm. 86–131; *Al-Milal wa an-Nihal*, jld. I, hlm. 195–255; *Al-Farq bain al-Firaq*, hlm. 45–66; *At-Tabshîr fi ad-Dîn*, hlm. 45–59; dan *Al-Fishal* karya Ibn Hazm, jld. IV, hlm. 188–192.

[7] Kelompok ini berpendapat bahwa janji dan ancaman Allah akan terlaksana; bahwa pelaku dosa besar akan kekal di neraka. Mereka menolak syafaat dan hak istimewa (pengecualian). Secara khusus mereka adalah Khawarij dan Muktazilah. Akan tetapi, Khawarij mengatakan pelaku dosa besar adalah kafir, sementara Muktazilah mengatakan bahwa mereka berada di antara dua tempat (*manzilah bain al-manzilatain*), yaitu iman dan kafir. Lihat *Ushûl ad-Dîn*, hlm. 242–244.

Murji'ah,[8] dan Imamiyah.[9] Akan tetapi, bid'ah menurut mereka berbeda dengan bid'ah menurut kelompok filsuf dan kelompok Jahmiyah.[10] Bid'ah menurut mereka dibangun atas dasar pemahaman yang keliru terhadap teks, atau atas dasar pengakuan mereka terhadap *naql* (riwayat) yang tidak dapat dipercaya dari rasul.[11] Sementara itu, bid'ah menurut para filsuf dan Jahmiyah didasarkan pada "penegasan bahwa sesuatu dianggap bid'ah karena bertentangan dengan ujaran yang dikenal dari para nabi".[12] Semua penganut bid'ah "menjadikan yang asal yang mereka yakini, dan yang mereka pegangi

---

[8] Mereka adalah kelompok yang lebih mengedepankan iman daripada amal. Artinya, bagi mereka pusat iman adalah *ma'rifatullah*, mencintai-Nya dan mengakui keesaan-Nya. Mereka tidak menjadikan keimanan tersebut terikat dengan amal. Kebanyakan kelompok Murji'ah berpandangan bahwa iman tidak dapat dipecah-pecah, tidak bertambah dan berkurang. Sebagian di antara mereka mengatakan: penganut Islam yang menjalankan shalat tidak akan masuk neraka sekalipun mereka melakukan maksiat. Lihat catatan-catatan pada *Dar' Ta'ârudh al-Aql wa an-Naql*, oleh Rasyâd Sâlim (Ummân), (dan catatan-catatan kaki pada pasal ini diambil dari catatan-catatan tersebut). Lihat juga *Maqâlât al-Islamiyyîn*, jld. I, hlm. 132–154; *Al-Milal wa an-Nihal*, jld. I, hlm. 257–276; *Al-Farq bain al-Firaq*, hlm. 122–125; *Al-Fishal* karya Ibn Hazm, jld. IV, hlm. 204–205, *At-Tabshîr fi ad-Dîn*, hlm. 59–61; *Al-Hûr al-In*, hlm. 203–204; *Al-Bad' wa At-Târîkh*, jld. V, hlm. 144–146; dan *Al-Khuthath* karya al-Maqrîzi, jld. II, hlm. 349–350.

[9] Mereka adalah kelompok yang mengatakan bahwa nabi menegaskan secara jelas siapa pengganti beliau sepeninggalnya. Mereka memberikan hak kepemimpinan pada anak-anak nabi hingga imam ke-12, "Muhammad bin al-Hasan al-Mahdi al-Muntazhar". Kepemimpinan (*al-imâmah*) bagi mereka merupakan rukun agama. Mereka berpendapat bahwa para nabi dan imam adalah *ma'shum*. Kata-kata *Imâmiyyah* kadang-kadang dimaksudkan sebagai kelompok Syi'ah secara umum. Pengertian inilah yang dimaksudkan oleh Ibn Taimiyah. Lihat *Al-Milal wa an-Nihal*, jld. I, hlm. 277–279; 324–333; *Al-Farq Bayn al-Firaq*, hlm. 21–24; *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, jld. I, hlm. 5, 16–17; *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn,* (cet. Khayyâth), jld. I, hlm. 93.

[10] Mereka adalah kelompok yang berafiliasi kepada Jahm bin Shafwân, yang berguru kepada al-Ja'd bin Dirham. Yang dimaksud dengan mereka secara umum adalah kelompok yang menolak sifat (bagi Allah). Akan tetapi, secara khusus mereka adalah para pengikut pendapat-pendapat Jahm bin Shafwân, seperti penolakan terhadap sifat, pendapatnya tentang *predistination* (*jabr*), dan *fana'*-nya surga dan neraka. Lihat *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, jld. I, hlm. 132 dan 279–270; *Al-Milal wa an-Nihal*, jld. I, hlm. 135–137; *Al-Farq bain al-Firaq*, hlm. 128–129; *At-Tabshîr fî ad-Dîn*, hlm. 63–64; *Al-Khuthath* karya al-Maqrîzi, jld. II, hlm. 349–351 dan 357; *Al-Bad' wa at-Târîkh*, jld. V, hlm. 146; *Mîzân al-I'tidâl*, jld. I, hlm. 197, *Lisân al-Mîzân,* jld. II, hlm. 142–143; dan *Al-A'lâm*, jld. II, hlm. 138–139.

[11] Ibn Taimiyah, *Dar' Ta'ârudh al-Aql wa an-Naql*, hlm. 7.

[12] *Ibid.*, hlm. 8.

adalah sesuatu yang mereka anggap diketahui oleh akal mereka, dan mereka menjadikan sesuatu yang dibawa oleh para nabi mengikuti yang asal tersebut. Oleh karena itu, apa saja yang sejalan dengan hukum mereka akan diterima dan apa saja yang bertentangtan denganya tidak akan mereka ikuti".[13]

Di antara mereka yang menjadi penganut bid'ah ada yang lebih mengunggulkan "filsuf sempurna daripada nabi".[14] Ada juga yang lebih mengunggulkan "wali yang sempurna daripada nabi".[15] Mereka berpendapat bahwa apa yang diberitakan para nabi dari Allah "merupakan imajinasi, bukan perwujudan realitas".[16] Ibn Taimiyah meringkas secara umum pandangan para pengikut bid'ah sebagai berikut: "Ringkasnya bahwa dalil ada dua macam: *syar'i* dan rasional. Mereka yang mengklaim mengetahui masalah-masalah ketuhanan melalui akal mereka adalah mereka yang terkait dengan filsafat, teologi, dan hal-hal rasional. Di antara mereka yang menyimpang dari teks-teks para nabi ada yang mengatakan: 'Para nabi tidak mengetahui kebenaran yang kita kenali'; atau mereka mengatakan: 'Mereka mengetahui kebenaran itu, namun tidak menjelaskannya kepada manusia sebagaimana yang kami jelaskan'. Mereka berbicara hanya mengenai apa yang bertentangan tanpa memberikan penjelasan. Sementara itu, mereka yang mengklaim mengikuti Sunnah, Syari'ah, dan ulama salaf, namun mereka tidak mengetahui makna-makna dari teks-teks para nabi, mengatakan: 'Para nabi dan ulama salaf yang

[13] *Ibid.*, hlm. 6.

[14] Al-Fârâbi, *Mubasysyir bin Fâtik*. Lihat catatan kaki pada *Dar' Ta'ârudh al-Aql wa an-Naql*, hlm. 10.

[15] Al-Fârâbi, *Mubasysyir bin Fatik,* hlm. 9.

[16] Ibn Taimiyah, *Dar Ta'arudh* ..., hlm. 11. Di sini Ibn Taimiyah menjelaskan secara global tentang orang-orang yang menjadi penganut bid'ah. Ia mengatakan: "Secara umum ini merupakan pendapat orang yang memaksakan diri berfilsafat dan pendapat kelompok Bâthiniyah, seperti kelompok ateis, Ismailiyah, para penulis *Rasâ'il Ikhwân ash-Shâfa*, al-Farabi, Ibn Sînâ, as-Suhrâwardi al-Maqtûl, Ibn Rusyd al-Hafîzh, kelompok-kelompok ateis kalangan sufi yang menyimpang dari tharikat guru-gurunya yang memegangi al-Kitab dan as-Sunnah, seperti Ibn Arabi, Ibn Sab'în, Ibn ath-Thufail pengarang buku "Hayy bin Yaqdhân", dan masih banyak lagi di luar mereka". Lihat *Ibid.*, hlm. 10.

mengikuti para nabi tidak mengetahui makna-makna dari teks-teks yang mereka nyatakan dan yang mereka sampaikan dari Allah. Atau, para nabi memang mengetahui makna-maknanya, namun mereka tidak menjelaskan maksudnya kepada masyarakat'. Kelompok-kelompok tersebut terkadang juga mengakatan: 'Kami mengetahui kebenaran melalui akal kami, kemudian kami berusaha memaknai ujaran para nabi menurut makna yang sejalan dengan apa yang ditunjukkan akal. Maksud dari diturunkannya hal-hal yang *mutasyabihat* dan kompleks adalah agar manusia berusaha mengetahui kebenaran melalui akal mereka, kemudian mereka berusaha menafsirkan ujaran para nabi yang tidak mereka jelaskan maksudnya. Atau, (mereka berkata:) 'Kami mengetahui kebenaran melalui akal kami, dan teks-teks tersebut tidak diketahui maknanya oleh para nabi, seperti halnya mereka tidak mengetahui kapan terjadinya kiamat. Akan tetapi, kami diperintahkan untuk membacanya tanpa merenungkan dan memahami maksud-maksudnya'. Atau, mereka mengatakan: 'Bahkan, hal-hal tersebut tidak dapat dikenali melalui akal maupun *naql*. Lebih-lebih lagi, kami dilarang untuk mengetahui hal-hal rasional atau dilarang untuk memahami hal-hal metafisika. Para nabi dan pengikutnya tidak mengenal hal-hal rasional, dan mereka juga tidak dapat memahami hal-hal yang metafisik'".[17]

Landasan pertama yang menjadi pijakan Ibn Taimiyah untuk memberikan sanggahan terhadap kelompok bid'ah adalah kejelasan misi yang dibawa oleh nabi. Beliau telah "menyampaikan misi yang jelas dan menjelaskan".[18] Ketika ada kata-kata yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadits yang dianggap oleh kelompok bid'ah sebagai kata-kata yang memerlukan interpretasi, maksudnya perlu dibelokkan dari makna lahirnya, "tentunya rasul telah menjelaskan maksud" dari kata-kata tersebut di berbagai tempat dari misinya. Hal itu karena beliau tidak boleh mengatakan suatu ujaran dengan makna keliru.

[17] *Ibid.*, hlm. 19–20.

[18] *Ibid.*, hlm. 22.

Beliau juga tidak bermaksud agar masyarakat memahami ujarannya dengan makna yang tidak beliau maksudkan. Oleh karena itu, apa saja yang beliau katakan adalah menjelaskan. Beliau memberi petunjuk kepada manusia. Dengan itu, beliau mengeluarkan mereka dari kegelapan menuju situasi terang benderang, dari kebatilan menuju kebenaran. "Rasul merupakan manusia paling tahu mengenai kebenaran. Dia manusia paling mampu menjelaskan kebenaran ... Ini berarti bahwa penjelasannya mengenai kebenaran lebih sempurna daripada penjelasan siapa pun".[19] Dengan demikian, bagaimana mungkin bisa diterima anggapan para penganut bid'ah yang mengatakan bahwa merekalah yang menjelaskan secara benar apa yang dimaksudkan oleh rasul, seolah-olah beliau tidak mampu menjelaskan? Seolah-olah mereka lebih bersemangat daripada beliau untuk memberi petunjuk kepada manusia.[20]

Dari masalah kejelasan ini muncul masalah lain yang berkaitan dengan prosedur bagaimana berbicara kepada mereka yang tidak mengetahui bahasa Arab. Di sini, Ibn Taimiyah mengakui tiga hal yang saling berkaitan, yang sebenarnya satu:

1. Berbicara kepada masyarakat dengan istilah dan bahasa mereka kalau memang hal tersebut diperlukan dan pesannya sama. Akan tetapi, para imam tidak menyukai hal itu "kalau tidak diperlukan". Ia menguatkan pendapatnya berdasar riwayat dari nabi bahwa beliau pernah berkata kepada Ummu Khâlid binti Khalid bin Said bin al-Ash. Ketika itu dia masih kecil dan dilahirkan di wilayah Habsyah sebab ayahnya termasuk di antara mereka yang hijrah ke wilayah itu: Wahai Ummu Khalid, *âdzâ sanan*, maksudnya

---

[19] *Ibid.*, hlm. 23.

[20] Dasar inilah yang dijadikan pegangan oleh Ibn Taimiyah, khususnya dalam bukunya yang bertitel *Dar' Ta'ârudh al-Aql wa an-Naql*. Dalam buku ini ia juga mengkritik pendapat para filsuf yang mengatakan bahwa berargumentasi dengan dalil-dalil sam'iyyah (riwayat) didasarkan pada premis-premis asumtif, tidak memberikan keyakinan. Sebaliknya, ia menegaskan bahwa dalil-dalil itu memberikan keyakinan dan kepastian.

hasan (baik). Ummu Khalid termasuk orang yang memakai bahasa Habsyi, dan *sanan* dalam bahasa Habsyi berarti baik (*hasan*).

2. Menerjemahkan Al-Qur'an dan hadits bagi orang yang dapat memahaminya hanya dengan terjemah.
3. Menerjemahkan buku-buku bangsa lain yang dibutuhkan seorang muslim ke dalam bahasa Arab. Ini termasuk perintah yang pernah diberikan nabi kepada Zaid bin Tsabit agar ia belajar buku Yahudi agar ia dapat membacakan untuknya dan menuliskannya dengan bahasa tersebut.[21]

Dengan demikian, as-Sunnah, maksudnya "ulama salaf dan para imam" tidak mencela ujaran hanya karena ujaran tersebut mengandung kata-kata asing, ujaran dicela hanya karena pesan-pesan menyesatkan yang terkandung dalam ujaran tersebut, dan yang bertentangan dengan apa yang terdapat dalam al-Kitab dan as-Sunnah; menetapkan apa yang dinegasikan keduanya, dan menegasikan apa yang ditetapkan keduanya. Sementara itu, jika makna dari kata-kata itu sejalan[22] dengan "pesan-pesan yang benar, yang terdapat dalam al-Kitab dan as-Sunnah, serta dipakai untuk berbicara kepada masyarakat yang memahami kata-kata tersebut untuk menjelaskan sesuatu yang dimaksudkan al-Kitab dan as-Sunnah maka hal tersebut akan "besar manfaatnya".[23] Jadi, yang menjadi dasar adalah mengetahui

[21] *Ibid.*, hlm. 43–44. Dalam *Sunan Abu Dawud,* jld. III, hlm. 318 (Kitâb Ilmu, bab Riwayat Hadits Ahli Kitab) diriwayatkan dari Kharijah, yaitu Ibn Zaid bin Tsabit, ia mengatakan: Zaid bin Tsabit mengatakan: "Aku diperintah oleh Rasulullah Saw. untuk mempelajari tulisan Yahudi untuk beliau. Beliau bersabda: Demi Allah, orang-orang Yahudi tidak mempercayai kitabku". Aku pun kemudian mempelajarinya. Hanya berselang setengah bulan saya pun menguasainya. Saya menuliskan untuknya apabila beliau hendak menulis surat, dan saya membacakan untuknya apabila beliau mendapatkan surat dari Yahudi.

[22] Kata-kata yang dimaksudkan oleh Ibn Taimiyah dalam hal ini adalah substansi, jisim, dan aksiden. Lihat *ibid.*, hlm. 44–45.

[23] *Ibid.,* hlm. 46. Di sini Ibn Taimiyah mendasarkan pada ayat: "Manusia adalah satu bangsa. Kemudian Allah mengutus para nabi dengan menjadi pembawa berita gembira dan peringatan. Allah menurunkan bersama mereka al-Kitab dengan benar agar dia memutuskan di antara manusia apa yang mereka perselisihkan" (QS. al-Baqarah [2]: 213).

pesan-pesan yang mapan dalam al-Kitab dan as-Sunnah serta mempergunakan kata-kata tersebut untuk mengekspresikan pesan-pesan itu. Ini bertolak belakang dengan yang dilakukan oleh pemilik bahasa tersebut. Sebab, mereka mengungkapkan pesan-pesan (makna) dari kata-kata tersebut, baru kemudian mereka menganalogkan al-Kitab dan as-Sunnah dengannya. Atau, mereka menafsirkan apa yang ada dalam keduanya dengan titik tolak pesan-pesan tersebut. Atau, mereka menjadikan pesan-pesan (makna) itu sebagai penilaiannya, bukan al-Kitab dan as-Sunnah.

Dengan demikian, al-Kitab dan as-Sunnah merupakan hukum pertama dan terakhir. Siapa saja yang menjadikan selain keduanya sebagai penentu berarti ia sesat sekalipun ia beranggapan bahwa ia ingin mengompromikan antara dalil-dalil *syar'i* dengan dalil yang ia sebut dengan hal-hal rasional yang diambil dari beberapa *taghut* dari kalangan orang-orang musyrik dan ahli kitab".[24]

"Setiap orang yang tidak mengakui apa saja yang dibawa oleh rasul maka dia kafir, baik karena ia meyakini itu sebagai bohong atau karena ia menolak untuk mempercayainya, atau karena ia berpaling darinya karena mengikuti nafsunya, atau meragukan apa yang dibawanya. Oleh karena itu, setiap orang yang mendustakan apa saja yang beliau bawa, maka dia kafir. Bisa saja menjadi kafir orang yang tidak mendustakannya kalau ia tidak mempercayainya".[25]

[24] *Ibid.,* hlm. 58.

[25] *Ibid.*, hlm. 56. Di sini Ibn Taimiyah berargumen dengan hadits-hadits dan banyak ayat. Di antara hadits yang disebutkan, sebagai contoh saja, adalah hadits yang diriwayatkan oleh at-Turmudzi dan lainnya dari Ali. Ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: Pasti akan muncul fitnah. Saya bertanya: Apa jalan keluarnya, wahai Rasululah? Beliau menjawab: Kitab Allah. Di dalamnya terkandung cerita menganai apa saja sebelum kalian, berita mengenai apa saja setelah kalian, dan keputusan sesuatu di antara kalian. Dia merupakan pemutus yang sangat tegas. Siapa saja yang meninggalkannya dengan congkak maka Allah akan menghancurkannya. Siapa saja yang mencari petunjuk di luarnya maka Allah akan menyesatkannya. Ia merupakan tali Allah yang kuat. Ia merupakan peringatan yang bijak. Ia merupakan jalan yang lurus. Ia yang dengannya nafsu tidak akan menjadi bengkok, lidah tidak akan menjadi kacau. Ia tidak akan usang sekalipun banyak sanggahan. Keajaibannya tidak akan pernah habis, dan para sarjana tidak pernah kenyang dengannya" (hlm. 54–55). Lihat catatan kaki. Hadits ini diriwayatkan di berbagai tempat, namun dengan redaksi yang

Penyebab kesesatan dalam pandangan Ibn Taymiyah adalah sikap berpaling dari al-Kitab dan as-Sunnah. Hal itu karena sikap ini akan memunculkan upaya pencarian kebenaran pada sumber-sumber lainnya selain kedua sumber tersebut. Dan dari sini, sikap tersebut akan menyebabkan munculnya atau terciptanya kata-kata dengan makna-makna yang bertentangan dengan makna-makna al-Kitab dan as-Sunnah, serta penggunaan kata-kata dan makna-maknanya dalam mengkaji dasar-dasar keagamaan.

Demikianlah, kelompok bid'ah menjadi jauh dari makna-makna (pesan-pesan) al-Kitab dan as-Sunnah sehingga mereka sesat dan menyesatkan. Kaidah yang lurus adalah menganggap al-Kitab dan as-Sunnah sebagai imam dan hakim yang harus diikuti. Jika keduanya menolak [maka kita juga] harus ikut menolak, jika keduanya menetapkan [maka kita juga] harus ikut menetapkan. Dengan demikian, kaidah tersebut menolak memunculkan "ungkapan-ungkapan baru yang global dan *mutasyabih*", baik dalam bentuk negatif maupun positif. Artinya, sebuah kata tidak dinyatakan dan tidak dinegasikan kecuali setelah berusaha memahami maksud dari kata-kata itu dalam perspektif al-Kitab dan as-Sunnah sehingga kebenaran ditegaskan dalam kata-kata tersebut, dan kebatilan dilenyapkan. Ujaran Allah dan Rasul-Nya "merupakan kebenaran yang harus diterima sekalipun

---

berdekatan. Kalimat terakhir kadang-kadang dinyatakan demikian: Dengannya pendapat-pendapat tidak akan berbeda-beda. Ia-lah yang ketika didengarkan oleh jin, tak henti-hentinya jin mengatakan: Kami mendengar bacaan yang ajaib, yang dapat menunjukkan kepada kebenaran" (QS. al-Jinn [72]: 2–3).

Di antara ayat-ayat yang disebutkan, sebagai contoh saja, adalah: "Ini adalah jalanku, ketika jalan itu lurus. Karena itu ikutilah. Jangan mengikuti berbagai jalan. Kami akan dibuat jauh dari jalan-Nya" (QS. al-An'am [6]: 153); "Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhan kalian. Jangan mengikuti penolong-penolong selain Dia". (QS. al-A'râf [7]: 3); "Mereka yang memperdebatkan ayat-ayat Allah tanpa kemampuan, mereka diliputi kesombongan. Sebuah kemurkaan dari Allah dan orang-orang yang beriman" (QS. Ghâfir : 35). (kata *sulthân*, kemampuan, adalah argumentasi yang diturunkan dari sisi Allah, seperti yang dikatakan oleh Ibn Taimiyah); "Datangkanlah kepada-Ku kitab sebelum ini, atau jejak pengetahuan kalau kalian memang benar". (QS. al-Ahqâf [46]: 4). Ibn Taimiyah menafsirkan bahwa al-Kitab adalah Al-Qur'an dan jejak (kata *atsârah*) adalah riwayat dan *sanad*, atau tulisan. Lihat ayat-ayat lainnya pada *Ibid.*, hlm. 54–59).

maknanya belum dipahami", sebab ujaran itu *ma'shum*. Sementara itu, ujaran yang tidak *ma'shum* "tidak harus diterima sebelum maknanya dipahami".[26]

"Sementara itu, mereka yang berbeda mengenai al-Kitab, mereka yang menyalahinya, dan mereka yang sepakat untuk menjauhinya", masing-masing dari kelompok itu menjadikan dasar-dasar agama yang mereka ciptakan sendiri sebagai pemimpin yang harus diikuti, dan menjadikan teks-teks al-Kitab dan as-Sunnah sebagai teks-teks *mujmal* dan *mutasyabih* (ambigu) yang tidak boleh diikuti. Bahkan, semua itu dimaknai menurut makna yang sejalan dengan dasar-dasar yang mereka ciptakan sendiri, atau mereka nyata-nyata berpaling dan menolak untuk merenungkan teks-teks tersebut".[27]

Lebih lanjut Ibn Taimiyah mengatakan:

> "Bid'ah berasal dari kekafiran". Maka, siapa saja yang menentang al-Kitab dan as-Sunnah dengan ide-ide akalnya atau tokoh-tokoh yang lebih mengedepankan akal, sebenarnya pendapatnya berasal dari pendapat mereka-mereka yang sesat".[28]

Mereka yang menentang al-Kitab dan as-Sunnah melalui apa yang mereka sebut dengan rasionalitas teologi dan filsafat serta yang semacamnya, sebenarnya mereka membangun tindakan mereka dalam masalah itu atas dasar pendapat-pendapat yang masih ambigu dan global, masih mengandung kemungkinan banyak makna. Hal-hal yang ambigu, baik dari sisi kata maupun makna dari hal-hal yang

---

[26] *Ibid.*, hlm. 76.

[27] *Ibid.*, hlm. 77. Di sini, Ibn Taimiyah mendasarkan pendapatnya pada QS. al-Baqarah [2]: 75–79, yang menunjukkan adanya perubahan pada ayat-ayat al-Kitab, dengan satu atau lain bentuk.

[28] *Ibid.*, hlm. 191. Imam Malik meriwayatkan satu hadits dengan makna yang sama, yang disebutkan oleh as-Suyuthi dalam ringkasannya terhadap buku *Dzamm al-Manthiq* karya al-Harawi dari Ishaq bin Isa. Ia mengatakan: "Saya mendengar Malik bin Anas mencela perdebatan. Ia mengatakan: "Setiap kali kami didatangi seseorang yang lebih pandai berdebat daripada yang lain, kami ingin menyanggahnya dengan apa yang dibawa oleh nabi kita dari Jibril dari Allah". Lihat juga buku *Shawn al-Manthiq* karya as-Suyuthi, ed. Ali Sami an-Nasysyâr, hlm. 26.

rasional tersebut, menyebabkan hal-hal tersebut menyentuh kebenaran dan kebatilan sekaligus. Oleh karena di dalamnya terdapat kebenaran maka kebatilan yang ada padanya pun harus diterima karena memang ambigu. Kemudian mereka menentang dengan kebatilan yang terkandung di dalam teks-teks para nabi (...). Inilah penyebab munculnya kesesatan bangsa-bangsa yang sesat sebelum kita, dan inilah yang menyebabkan munculnya bid'ah. Bid'ah, andaikata murni batil, tentu nyata, terang, dan tidak akan diterima. Andaikata bid'ah murni benar, di dalamnya tidak ada yang mengotorinya, tentu akan sejalan dengan as-Sunnah sebab as-Sunnah tidak bertentangan dengan kebenaran murni, yang tidak mengandung kebatilan. Akan tetapi, bid'ah mengandung kebenaran dan kebatilan".[29]

Oleh karena itu, bid'ah bukan sekadar kebaruan yang muncul, baik dalam bentuk kata ataupun sesuatu, melainkan bid'ah terletak pada kerusakan pesan yang dimuat pada kemunculannya yang baru itu. Ilmu kalam, umpamanya, tidak dicela oleh para imam "karena kosa katanya yang baru, tetapi mereka mencelanya "karena ilmu ini mengandung pesan-pesan keliru yang bertentangan dengan al-Kitab dan as-Sunnah (...). Semua yang bertentngan dengan al-Kitab dan as-Sunnah adalah batil secara pasti".[30] Hal itu karena "pesan-pesan yang benar berada dalam keduanya".

Dari sini dapat disimpulkan bahwa setiap orang yang mengajak pada suatu bagian dari agama tanpa ada dasar dari Kitab Allah dan sunnah Rasulullah berarti ia mengajak pada bid'ah dan kesesatan.[31] Sebaliknya, setiap orang yang menyeru pada sesuatu yang sejalan dengan teks-teks keagamaan, berarti ia menyeru pada sesuatu yang baik. Oleh karena itu, Imam asy-Syafi'i mengatakan: "Bid'ah ada dua macam: (1) bid'ah yang bertentangan dengan Kitab Allah, atau Sunnah nabi, atau Ijma', atau bertentangan dengan riwayat dari

[29] *Ibid.*, hlm. 209. Lihat juga karya Ibn Taimiyah, *Iqtidhâ' ash-Shirâth al-Mustaqîm*, (Kairo: as-Sunnah al-Muhammadiyyah, 1950). hlm. 267–292.

[30] *Ibid.*, hlm. 232.

[31] *Ibid.*, hlm. 234.

sebagian sahabat nabi; ini merupakan bid'ah yang sesat; dan (2) bid'ah yang tidak bertentangan sedikit pun dengan semua itu maka ini merupakan bid'ah yang bagus, berdasarkan ucapan Umar: "Sebaik-baik bid'ah adalah ini".[32]

Agama "dibangun atas dasar sikap mengikuti Kitab Allah, sunnah Rasulullah dan yang disepakati oleh umat. Ketiga hal ini merupakan dasar-dasar yang suci (*ma'shum*).[33] Dengan demikian, kata disyaratkan harus "diriwayatkan-dituturkan", dan maknanya harus rasional, maksudnya harus jelas maknanya. Kata yang berasal dari riwayat dan dituturkan akan menjadikan kata-kata itu umum, dan kata yang dikenali akan menjadikannya pengetahuan. Sementara itu, kata yang tidak berasal dari riwayat dan tidak diturukan merupakan kata bid'ah, global, dan ambigu sebab kata-kata seperti itu akan menyebabkan ketidakjelasan, perbedaan, dan fitnah".[34] Inilah yang dijelaskan oleh hadits Imam Malik: "Ketika ilmu itu sedikit maka yang tampak adalah kekerasan dan ketika jejak-jejak tuturan itu sedikit maka yang banyak muncul adalah nafsu".[35] Hal itu karena kata-kata bid'ah yang tidak jelas itu memuat berbagai makna. Jarang sekali para pembuatnya yang menjelaskan apa yang mereka maksudkan dengan kata-kata itu. Bahkan, mereka membiarkannya sebagaimana adanya. Mereka terkadang menggunakan firman Allah sendiri dengan mengatakan bahwa ujaran ini "mengandung banyak kemungkinan", dan Allah tidak menjelaskan maksud dari ujaran itu. Ini merupakan anggapan yang salah. Sebab, Allah menjelaskan ujaran-Nya "dengan sangat jelas".[36]

Dalam kaitan ini disinggung bahwa ayat-ayat yang Allah menyebutkan bahwa ayat-ayat itu *mutasyabihat*, yang interpretasinya hanya diketahui Allah semata, sebenarnya yang dimaksud adalah

---

[32] *Ibid.*, hlm. 249.

[33] *Ibid.*, hlm. 272.

[34] *Ibid.*, hlm. 271.

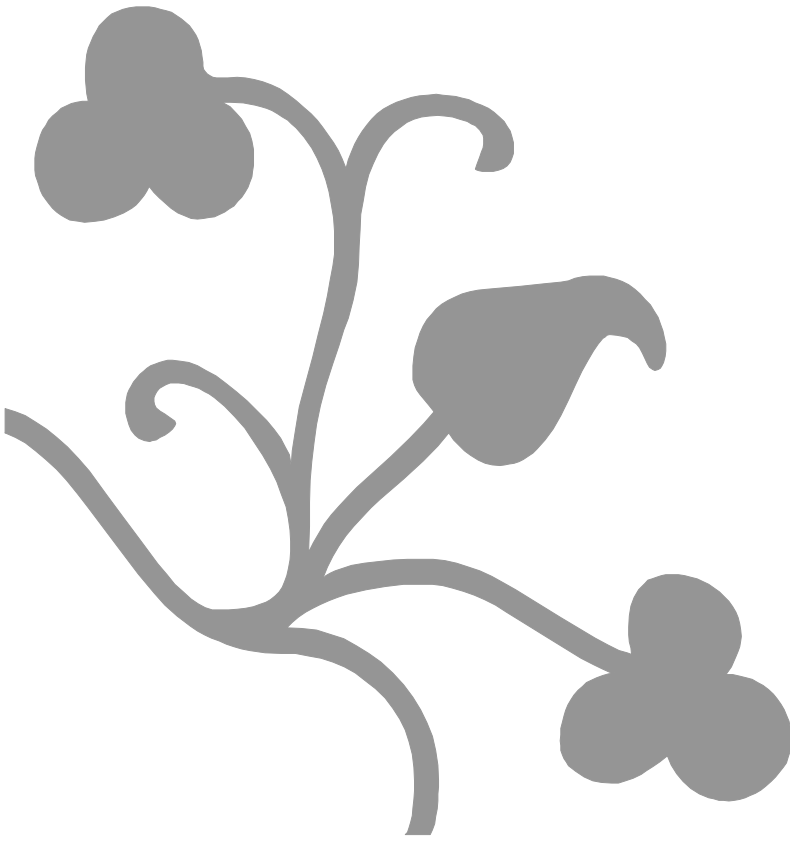
[35] *Ibid.*

[36] *Ibid.*, hlm. 279.

bahwa pengetahuan tentang interpretasi terhadapnya tidak dimiliki oleh selain Allah, bukan pengetahuan tentang penafsiran dan maknanya".[37] Ketika Imam Malik ditanya tentang ayat: *ar-Rahmân 'ala al-Arsy istawâ* (QS. Thaha [20]: 5), bagaimana Allah bersinggasana? Ia menjawab: bersinggasana sudah dikenali, namun seperti apa, itu tidak diketahui. Mempercayai itu adalah wajib dan mempertanyakannya adalah bid'ah".[38] Penafsiran terhadap kata *istawa* sudah dikenali dan dijelaskan oleh Allah dan rasul-Nya. Sementara bagaimana Dia ber-*istiwa* tidaklah diketahui. Bagaimananya yang tidak dikenali dan inilah yang merupakan interpretasi yang hanya Allah saja yang mengetahuinya.

---

[37] *Ibid.*, hlm. 278.

[38] *Ibid.*, hlm. 278. Lihat juga tentang penafsiran terhadap kata *istiwa* pada *Ad-Durr al-Mantsur* karya as-Suyuthi, jld. III, hlm. 91. Dalam buku tersebut ia mengetengahkan pendapat-pendapat ulama salaf tentang penafsiran kata tersebut. Lihat juga al-Baihaqi, *Al-Asmâ' wa ash-Shifât*, hlm. 408–409.

Bagian Kedua

PEMIKIRAN YANG DIULANG ATAU "ERA KEBANGKITAN"

MUHAMMAD BIN ABD AL-WAHHAB
Pemikiran sebagai Taqlid

1

Tauhid merupakan landasan yang mendasari pemikiran Imam Muhammad bin Abd al-Wahhab. Ia merupakan poros tempat pemikirannya berpijak dan merupakan pusat di mana pemikirannya bergerak. Oleh karena itu, untuk memahami pandangan Wahhabisme mengenai manusia dan alam maka pertama-tama kita harus memahami pandangannya mengenai tauhid, dan pada gilirannya kita akan mengetahui konsekuensi atau implikasinya pada pandangan Muhammad bin Abd al-Wahhab.

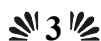
2

Tauhid, dalam pandangan ini, adalah apabila kita mengetahui bahwa hanya Allah semata yang memiliki sifat-sifat kesempurnaan secara mutlak, dan apabila kita mengakui demikian itu, serta apabila kita memang hanya kepada-Nya saja menyembah. Dengan demikian, tauhid memuat pengesaan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Allah, pengesaan terhadap ketuhanan dan pengesaan dalam menyembah: kita menetapkan nama-nama dan sifat yang ditetapkan oleh Allah untuk diri-Nya sendiri sebagaimana yang tertera dalam al-Kitab dan as-Sunnah dengan segala makna dan hukumnya. Kita tidak menegasi-kan, melepaskan, dan mengubah sedikit pun. Konsekuensinya, kita menegasikan apa saja yang dinegasikan Allah dari diri-Nya, dan pada

saat yang sama kita meyakini bahwa Dia semata sang pencipta, pemberi rizki, dan pengatur. Dengan demikian, kita meyakini bahwa tauhid adalah dasar dari segala dasar, dan landasan bagi semua tindakan. Kita juga meyakini bahwa bertauhid merupakan hak Allah yang harus dijalankan manusia, dan bahwa tujuan substansial dari misi semua rasul hanyalah menyerukan tauhid.

Berdasarkan pengertian di atas, kesempurnaan dan diterimanya ucapan dan tindakan manusia, lahir maupun batin, terkait dengan tauhid. Seberapa sempurna ketauhidan seseorang maka sesempurna itulah amal dan ucapannya diterima oleh Allah. Orang yang mempercayai tauhid memiliki keimanan seperti itu, petunjuk yang sempurna dan rasa yang amat kuat di dunia dan akhirat. Sebab, tidak akan masuk ke neraka orang yang dalam hatinya ada ketauhidan yang sempurna, dan tidak akan kekal di dalamnya orang yang dalam hatinya masih ada ketauhidan walaupun "seberat biji sawi".

Jadi, tauhid membebaskan makhluk dari penghambaan kepada makhluk. Artinya, membebaskan dari ketergantungan kepada mereka, baik diinginkan maupun tidak. Dalam pembebasan ini, Allah menjamin kemenangan yang langgeng bagi penganut tauhid, menjauhkan kejahatan dan menganugerahkan kehidupan yang baik dan menenangkannya. Oleh karena itu, siapa saja yang dapat mewujudkan tauhid, bersih dari kemusyrikan dan bid'ah-bid'ah, baik yang berupa ucapan maupun tindakan "maka ia akan masuk surga tanpa perhitungan".

3

Dengan demikian, manusia yang meyakini tauhid berarti ia menyempurnakan dirinya sendiri. Penyempurnaan ini harus diiringi dengan penyempurnaan lainnya, yaitu menyeru pada kesaksian tauhid: "Tidak ada tuhan selain Allah". Tauhid tidak akan sempurna sebelum makhluk menyempurnakan semua tingkatannya, kemudian berusaha menyempurnakan yang lainnya. Hal itu karena menjalankan ke-

tauhidan mengharuskan adanya upaya menyerukan ketauhidan. Seruan ini ada beberapa tingkat; dalam arti setiap orang yang mengesakan (*muwahhid*) menyerukan sesuai dengan kemampuannya, ucapan maupun tindakan.

Secara mendasar, penjelasan tersebut menekankan pentingnya praksis-tindakan. Hanya dengan menyatakan tauhid semata, atau mengetahui maknanya, mengakui dan menyerukannya semata, hal itu belum dianggap cukup. Semua itu harus dibarengi dengan "pengingkaran terhadap apa saja yang disembah selain Allah", baik ucapan maupun tindakan, dan harus dibarengi dengan penyucian diri dari itu semua. Penyucian diri ini ada dua sisi: *pertama,* mencintai orang-orang yang bertauhid, serta loyal dan mendukung mereka; *kedua*, membenci dan memusuhi orang-orang musyrik. Hanya dengan ini maka antara pengetahuan, keyakinan, ucapan, dan tindakan akan terjadi kesamaan.

4

Dari paparan di atas kita harus mengetahui pengertian syirik di satu sisi, dan mengetahui apa yang disebut dengan "hukum-hukum kausalitas" di sisi yang lain.

Syirik ada dua jenis: besar dan kecil. Syirik besar adalah yang nyata, yaitu kalau kita menjadikan Allah memiliki kesepadanan. Kita berdoa kepada sesuatu sebagaimana kita berdoa kepada Allah. Kita takut kepadanya, berharap atau mencintainya seolah-olah dia adalah Allah. Batasannya adalah "apabila seorang hamba mengarahkan sejenis atau satuan ibadah kepada selain Allah". Adapun syirik kecil adalah syirik yang samar, yaitu semua ucapan dan tindakan yang berlebihan terhadap makhluk. Batasannya adalah "semua sarana atau jalan yang dapat mengarah pada syirik besar, baik berupa keinginan, ucapan, maupun tindakan yang belum sampai pada tingkatan ibadah".

Sementara itu, terkait dengan "hukum-hukum kausalitas", kita tidak dibenarkan menganggap sebagai suatu sebab selain yang memang ditetapkan secara *syar'i* dan takdir. Kita tidak diperbolehkan bergantung pada sebab, bahkan terhadap akibat yang diperkirakan sekalipun. Selain itu, kita harus mengetahui, dengan penuh keyakinan, bahwa sebab-sebab itu terkait dengan qadha dan qadhar Allah, baik sebab-sebab itu besar maupun kecil. Jika Allah menghendaki, Dia akan menetapkan efektivitas sebab itu berjalan sesuai dengan ketentuan hukum-Nya, dan jika Allah menghendaki lain, Dia akan mengubahnya. Hal itu agar hamba-hambanya tidak bertumpu atau bergantung pada sebab-sebab itu, selain agar dengan cara demikian Allah dapat memperlihatkan kesempurnaan kekuasaan-Nya. Kehendak dan tindakan yang mutlak hanyalah milik Allah. Demikianlah, siapa saja yang menggunakan sarana dalam bentuk apa pun untuk menghilangkan bencana yang menimpanya, atau menghindari terjadinya musibah, dengan keyakinan bahwa sarana itulah yang dapat menghilangkan [bencana atau musibah tersebut], berarti ia telah menyekutukan Allah dalam bentuk syirik besar. Sebab, dalam konteks ini, ia [secara tidak langsung-*ed.*] mengatakan bahwa Allah memiliki sekutu dalam mencipta dan mengatur. Dia bergantung pada selain Allah karena ia menginginkan atau mengharapkan manfaat dari sarana tersebut.

Demikianlah, bergantung pada sarana atau sebab yang dilarang oleh *Syara'*, seperti ruqyah, jimat, dan semacamnya; meminta berkah (*tabarukan*) melalui pohon, batu, dan lainnya; sihir, perbintangan, atau semacamnya, dalam rangka mengetahui yang gaib, hal itu tidak hanya merupakan syirik, tetapi juga merendahkan akal.

5

Makna tauhid dan konsekuensinya semakin bertambah jelas manakala kita mengetahui apa yang kami sebut dengan "paganisasi". Pagan "merupakan istilah umum tentang semua yang disembah selain

Allah. Tidak ada beda antara yang disembah itu pohon, batu, bangunan, para nabi, orang saleh, ataupun orang bejat". "Siapa saja yang menyeru atau menyembah selain Allah, berarti ia telah menjadikannya pagan (sembahan). Dengan demikian, ia keluar dari agama sehingga afiliasinya terhadap Islam menjadi tidak berguna".

Bersikap berlebihan terhadap orang-orang saleh adalah juga paganisasi. Adapun yang dimaksud berlebihan di sini adalah "sikap melebihi batas". Umpamanya menganggap orang-orang saleh itu memiliki sesuatu yang sebenarnya merupakan hak Allah secara khusus, seperti kesempurnaan yang mutlak, kaya secara mutlak, sebagai tempat kembali dan pengatur secara mutlak". Semua ini merupakan hak-hak yang berarti "mempertuhankannya, menyembahnya, dan menginginkannya, baik dalam kondisi mencinta, takut, maupun berharap kepadanya".

Salah satu bentuk sikap berlebihan adalah menyembah kuburan atau menyembah Allah di sekat kuburan. Sebab, sikap berlebihan ini telah mengubah kuburan menjadi pagan-pagan yang disembah selain Allah. Adapun yang dimaksud dengan menyembahnya adalah "mengelus-elusnya, menjadikan penghuni kubur sebagai sarana [untuk sampai] kepada Allah, shalat di atasnya, memberinya lampu dan membangunnya, mendoakan penghuninya, memintakan tolong melalui mereka, dan meminta kebutuhan akhirat dan dunia kepada mereka".

Bernadzar (berjanji melakukan sesuatu jika keinginannya tercapai) kepada selain Allah dan menjadikan orang sebagai penolong selain Allah adalah bentuk paganisasi. Menyembelih karena selain Allah adalah juga bentuk paganisasi. Bahkan, itu merupakan syirik besar karena "sesuatu itu menjadi salah satu tujuan". Juga dianggap sebagai syirik adalah menyembelih karena Allah di tempat penyembelihan yang dimaksudkan bukan untuk Allah. Hal itu karena tempat tersebut merupakan tempat penyiaran syirik. Oleh karena itu, apabila ada seorang muslim menyembelih binatang sembelihan di tempat tersebut, sebenarnya ia menyerupai orang-orang musyrik, ikut andil

berada dalam tempat mereka, sekalipun ia mengarahkan sembelihannya kepada Allah. Lebih-lebih bahwa kesamaan lahiriah ini mengarah pada kesamaan batin dan cenderung kepada orang-orang musyrik.

Paparan di atas mengandung penjelasan mengenai satu aspek mendasar tentang hubungan muslim dan nonmuslim, pada tataran ucapan maupun tindakan. Syari'at melarang seorang muslim menyerupai orang-orang kafir dalam menciptakan syiar, hari raya, sikap-sikap mereka, model baju mereka, dan semua hal yang menjadi karakter mereka. Larangan ini bertujuan agar kaum muslimin tidak sama dengan mereka secara lahir. Sarana lahir ini merupakan sarana yang dekat sekali untuk mendorong kecenderungan kepada mereka. Bahkan, *syara'* melarang shalat sunnah di waktu-waktu terlarang, yaitu waktu-waktu ketika orang-orang musyrik menyembah selain Allah. Larangan ini terjadi karena dikhawatirkan akan terjadi kemiripan yang terlarang itu".[§]

6

Dari penjelasan di atas kita mendapatkan sebuah kunci untuk memahami hubungan muslim, seperti yang dikonsepsikan al-Imam Muhammad bin Abd al-Wahhab, dengan apa yang secara teknis kita sebut dengan "dunia makna" di satu sisi, dan dengan "dunia citra" di sisi yang lain. Ketika tauhid itu "abstrak" maka pada tataran "makna" atau "teori" ia juga harus abstrak pada tataran "kreasi" ataupun "aksi". Dengan kata lain, abstraksitas tauhid mengharuskan paganisasi dinegasikan dalam berbagai bentuk dan tatarannya, serta dalam berbagai hal yang diacu ataupun yang ditimbulkannya, dalam hal ini

§ *Kitab Al-Qaul as-Sadîd fi Maqâshid at-Tauhîd*, karya Abdurrahman bin Nâshir bin Sa'di (m. 1376 H.), yang diterbitkan bersama *Kitab at-Tauhîd* karya al-Imâm Muhammad bin Abd al-Wahhâb. Buku di atas merupakan komentar atas buku kedua (Riyad, Kerajaan Arab Saudi: Maktabah al-Ma'ârif, t.t.). Semua kutipan yang berada di antara dua tanda kutip diambil dari buku tersebut.

adalah semua sarana. Sikapnya terhadap "citra" tidak lebih hanya sebagai sorotan sinar terang yang menyingkapkan.

Dalam hal ini, Muhammad bin Abd al-Wahhab menyodorkan kembali hadits shahih dari Aisyah: "Bahwa Ummu Salamah pernah menyebutkan di hadapan Rasulullah sebuah gereja yang pernah dia lihat di negeri Habasyah. Termasuk yang dia ceritakan adalah gambar-gambar yang ada di dalamnya. Beliau menjawab: "Apabila di antara mereka ada orang baik, atau hamba yang baik meninggal maka mereka membangunkan masjid di atas kuburnya, serta membuat gambar-gambar di kuburan itu. Mereka merupakan makhluk paling buruk di sisi Allah". Mereka, sebagaimana yang ditambahkan oleh al-Imam, menyatukan dua fitnah, yakni "fitnah kubur dan fitnah patung-patung".[1]

Dalam "bab tentang para pelukis" disebutkan sebagai berikut:

a. "Dari Abu Hurairah r.a., ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: Allah *ta'ala* berfirman: "Tidak ada yang lebih zalim daripada orang yang bersedia mencipta seperti ciptaan-Ku. Cobalah mereka menciptakan biji sawi, atau biji-bijian, atau biji bulir." Diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim.

b. Hadits riwayat Bukhari dan Muslim dari Aisyah r.a., bahwa Rasulullah Saw. bersabda: "Manusia paling berat siksanya di hari kiamat adalah mereka yang mencoba menyamai ciptaan Allah".

c. Hadits riwayat keduanya, dari Ibn Abbas, saya mendengar Rasulullah Saw. bersabda: "Setiap pelukis masuk neraka. Untuk setiap gambar yang ia gambar, akan diciptakan untuknya satu jiwa yang dipakai untuk menyiksanya di Jahannam".

d. Hadits riwayat Bukhari dan Muslim dari Ibn Abbas: "Barang siapa yang membuat gambar di dunia maka dia akan dipaksa untuk meniupkan ruh pada gambar itu, padahal dia bukanlah zat yang dapat meniupkan ruh itu".

[1] *Ibid.*, hlm. 64.

e. Riwayat Muslim dari Abu al-Hayyâj, ia berkata: Ali pernah berkata kepadaku: "Maukah engkau aku mintai sesuatu sebagaimana Rasulullah pernah memintaku? Jangan engkau biarkan ada gambar, kecuali engkau lenyapkan, dan jangan engkau biarkan ada kuburan yang tinggi kecuali engkau ratakan".

Dalam mengomentari hadits-hadits di atas, al-Imam mengatakan bahwa hadits-hadits di atas mengandung beberapa masalah:

Pertama, menilai salah besar terhadap para pelukis.

Kedua, mengingatkan penyebabnya, yaitu tidak sopan terhadap Allah, berdasarkan: "Tidak ada yang lebih zalim daripada orang yang bersedia mencipta seperti ciptaan-Ku".

Ketiga, mengingatkan akan kekuasan Allah dan ketidakmampuan para pelukis, berdasarkan: "Cobalah mereka menciptakan biji sawi, atau biji-bijian, atau biji bulir."

Keempat, penegasan bahwa mereka (para pelukis) merupakan manusia yang paling berat siksanya.

Kelima, Allah menciptakan untuk setiap gambar satu jiwa yang akan dipakai untuk menyiksa pelukis di Jahannam nanti.

Keenam, pelukis akan dipaksa untuk meniupkan ruh pada gambar yang dia buat.

Ketujuh, perintah untuk menghapuskan (melenyapkan) kalau ada gambar.[2]

Pendapat-pendapat di atas menegaskan hal-hal sebagai berikut: "jika manusia "berkreasi" atau membuat gambar, berarti ia menyerupai Allah, dan "kreasi/ciptaannya" menyerupai ciptaan Allah. Tindakan ini merupakan sikap mendustakan ciptaan ketuhanan. Tindakan merupakan pengelabuhan dan pemalsuan, selain bahwa tindakan itu merupakan bentuk paganisasi; dalam arti syirik dan

---

[2] *Ibid.,* hlm. 131–132.

kufur. Sebagaimana tidak diperkenankan "menyerupai orang-orang kafir" terkait dengan ucapan dan amalan mereka, demikian pula selayaknya tidak diperkenankan "menyerupai Allah" terkait dengan ucapan dan tindakan-Nya.

Dari sini kita dapat menangkap bahwa di balik alasan mengapa gambar dilarang dalam Islam, sebagaimana dalam pandangan al-Imam Muhammad bin abd al-Wahhab, adalah adanya pandangan keagamaan-metafisik, dan bahwa masalah ini tidak terbatas hanya dalam batas-batas *syara'* saja, sebagaimana pendapat sebagian orang, dan masalah tersebut bukan masalah penafsiran yang ekstrim atau sempit terhadap agama sebagaimana pendapat sebagian yang lain.

7

Paganisme diekspresikan secara global dengan cara ilustratif, dan umumnya dengan bentuk—pahatan dan gambar. Sementara keesaan (*wahdâniyyah*) tidak sekadar melampaui paganisme, tetapi juga penyingkapan substansi wujud, esensi yang abstrak. Ekspresinya yang paling utama dan mendasar terhadap penyingkapan itu bersifat abstraktif, dan melalui alfabetis. Alfabetis adalah abstraksi. Oleh karena itu, ia sangat kaya, sangat eksploratif, dan sangat mapan dan langgeng daripada bentuk. Selain itu, bahasa alfabetis juga lebih terkait dengan jiwa dan kesadaran daripada bahasa bentuk formal. Dengan demikian, bahasa lebih bisa dibebani berbagai makna. Demikianlah, abstraksi ketuhanan sejalan dengan abstraksi ekspresif, melalui ujaran. Dan, tanda bahasa sejalan dengan tanda ketuhanan. Hal itu karena Allah adalah kata, bukan bentuk. Dunia adalah ujaran-Nya: *kun* (jadilah), bukan bentuk-Nya. Dengan demikian, agama juga merupakan ujaran, bukan bentuk. Allah tidak dapat ditangkap melalui bentuk sebab bentuk dapat ditangkap secara visual yang menyesatkan, namun Ia dapat ditangkap melalui ujaran rasional (atau intuisi) yang mana hal itu merupakan abstraksi.

Di sini dapat dikatakan: Allah juga "pembuat bentuk". Jadi, mengapa manusia tidak diekspresikan dengan "bentuk", sebagaimana ia diekspresikan dengan "ujaran"? Jawabnya adalah bahwa "bentuk" bersifat indriawi, yang mengaitkan manusia dengan sesuatu yang konkret dan materiil, suatu hal yang menyebabkannya sesat dan jauh dari ilahi, yang tidak konkret. Selain itu, memegang "nonbentuk" berarti menekankan perbedaan antara Islam dengan paganisme.

Di sini tampak bahwa ekspresi yang diniscayakan oleh sifat keesaan meniscayakan kebebasan dari fanatisame dan segala bentuk pendekatan paganistik terhadap ketuhanan. Ekspresi tersebut meniscayakan spiritualitas (*rauhana*); maksudnya menjadikan pesan bersifat abstrak, batini, dan di balik sesuatu/bentuk, bukan dalam keduanya. Bahkan, mengekspresikan melalui ujaran harus terjadi, khususnya dalam mendekati ketuhanan, sebagaimana andaikata kita mengekspresikan melalui musik, secara akustik (*shautiyyan*). Atau, kalau mengekspresikan melalui arsitektural harus dilakukan secara skriptis sehingga ujaran bebas dari alam dan materi. Barangkali inilah yang dapat menjelaskan seni Islam-Arab yang dikenal dengan sebutan "arabisque". Ia merupakan lukisan sebagaimana jika tulisan adalah ujaran atau nada. Ia sejenis musik linier, atau, ia merupakan ujaran yang hanya menyatakan dirinya. Sebab, ia tidak memiliki tema atau acuan eksternal.

Sesunguhnya substansi merenungkan bentuk secara eksternal. Dalam kata, perbedaan itu tidak ada. Kesan pertama yang ditimbulkan oleh bentuk bersifat indriawi. Sementara kesan yang dilahirkan oleh ujaran bersifat abstrak. Ia muncul dari akal, jiwa, atau hati pada awalnya—ia muncul dari dalam wujud. Bentuk merupakan refleksi, dengan satu atau lain cara, dari realitas yang ada sebelumnya. Ia, dengan satu dan lain cara, merupakan "taqlid". Sementara ujaran merupakan penamaan terhadap sesuatu dan penciptaan realitas: "Jadilah, maka ia pun ada". Dengan demikian, "pencitraan ilahiah" bukanlah "pencitraan", melainkan penciptaan. Artinya, ia merupakan kalimat "Jadilah" yang mencipta. Selain itu, bentuk dapat mengalih-

kan sesuatu yang dicitrakan menjadi pagan, maksudnya menjadi "tuhan" yang menduduki, lantaran dihormati, diagungkan, disakralkan, dan disembah, menduduki posisi tuhan yang maha esa. Ini berarti bahwa tidak ada sesuatu pun yang harus dicitrakan. Tepatnya, ini berarti bahwa manusia yang hidup tidak boleh dicitrakan sebab bahaya yang terletak pada perubahan menjadi pagan/tuhan" jauh lebih berat daripada bahaya yang terpendam dalam bentuk sesuatu yang materiil.

Barangkali kita menemukan, dalam perspektif tersebut, penjelasan yang menerangkan fenomena "hijab" bagi perempuan dalam masyarakat Islam-Arab. Hijab ini merupakan konsekuensi logis dan wajar dari pandangan abstrak ketauhidan yang menolak sesuatu yang konkret dan bujukannya. Dalam konteks ini, hijab yang diletakkan di wajah perempuan tidak lain merupakan sejenis penghapusan "bentuk (perempuan)"—pusat bujukan. Dengan kata lain, itu tidak lain merupakan penegasan akan prioritas abstraksi spiritualis dan pengabaian dunia konkret dan naluri.

Dalam perspektif ini pula kita dapat memahami arti penting yang dalam Islam diberikan pada kata atau penanda bahasa, yaitu *bayân*. *Bayân* bukanlah pengganti dari bentuk, melainkan merupakan permulaan, yaitu metode yang jauh lebih ekspresif menyatakan pesan atau kebenaran. Oleh karena itu, wajar apabila dalam *bayân* ada "banyak bentuk", namun dari sisi lain bentuk itu bersifat linguistik". Dari sisi lain, bentuk-bentuk itu tidak ditujukan pada dirinya sendiri, dan tidak dinikmati sebagai "bentuk itu sendiri, tetapi sebaliknya yang dinikmati adalah sesuatu yang diisyaratkan atau yang dialihkan" oleh makna, atau pemikiran, artinya isi yang rasional. Dari sini, "daya pikat *bayân*" dinilai jelek, ketika "daya pikat" itu sendiri yang dimaksudkan.

Dalam perspektif ini pula tersingkap makna keindahan dan nilai estetika dalam Islam. Yang indah dalam Islam adalah sesuatu yang tidak dapat digambarkan. Ia merupakan sesuatu yang lepas dari yang

konkret. Ia merupakan sesuatu yang melampaui tangkapan indera. Yang indah bersifat transenden dan tinggi, tidak mungkin diletakkan dalam bentuk apa pun yang konkret, dan tidak dapat ditundukkan pada normativitas indera. Secara estetik, ini berarti bahwa nilai keindahan bukan pada "citra" atau bentuk, melainkan pada makna. Keindahan terletak pada ketidakberhinggan yang tak tercitrakan; atau, ia terletak pada sesuatu "yang tak terbentuk". Secara apresiatif, ini berarti bahwa keindahan adalah sesuatu yang dikatakan oleh *syara'* sebagai yang indah.

8

Dengan demikian, substansi manusia di hadapan substansi Allah dan di hadapan kehadiran-Nya yang mutlak menjadi sirna. Kami cenderung menafsirkan apa yang kami sebut "fenomena" dalam karya al-Imam Muhamma bin Abd al-Wahhab dengan "kesirnaan". Fenomena ini merupakan "ketidakhadiran pengarang" dalam karyanya itu"; kita tidak menemukan dalam karya itu, sekalipun besar dan luas, pendapat atau ide yang khas milik al-Imam. Itu hanya "karya/pengulangan; artinya, ia merupakan penyusunan ulang atau sistematisasi ulang dari apa yang dikatakan Islam, dan penataan ulang terhadap penjelasan-penjelasan dan interpretasi-interpretasi Islam.

Dalam pandangan kami, ini merupakan gejala alami yang dapat ditafsirkan sebagai berikut:

Pertama, "lenyapnya pengarang" mirip dengan pribadi nabi yang hanya penukil dan penyampai, bukan pengarang.

Kedua, "pengarang" menyatakan dari dirinya sendiri. Akan tetapi, apa yang dapat dikatakan oleh seseorang setelah adanya pernyataan Allah? Tidak ada sama sekali. Dengan demikian, posisi pernyataan "pengarang" harus digantikan oleh pernyataan orang yang memberi komentar, penyusun, atau penukil. Ia hanya menyusun ulang apa yang dikatakan Islam dengan perspektif masa kini dan problematikanya. Artinya, ia menyusunnya sesuai dengan kondisi.

Ketiga, Al-Qur'an dan as-Sunnah bersifat sempurna dan menyeluruh. Dengan demikian, persoalannya bagi orang Islam bukanlah "menambah" atau "menciptakan" ujaran, melainkan bagaimana ia mengetahui pernyataan yang lalu dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah dengan sebenarnya, dan menjalankannya. Tulisan dalam perspektif ini sebenarnya hanya sejenis upaya mengulang ujaran agama untuk menekankan pengetahuan dan menjalankannya. Selain itu, tulisan juga hanyalah sejenis lenyapnya subjek penulis.

9

Dalam karya-karya Imam Muhammad bin Abd al-Wahhâb terdapat sesuatu yang mengharuskan kita untuk bertanya-tanya seputar beberapa persoalan yang menghadang umat Islam, secara eksistensialis: pemikiran dan kehidupan dalam fase sejarah budaya yang dia jalani. Jika tauhid merupakan dasar keselamatan, dan mengimani serta menyerukannya merupakan kewajiban pertama, atau "dasar dari segala dasar" maka pengajaran ketuhanan-islami, terkait dengan kerusakan dan kebaikan kehidupan manusia di atas bumi, merupakan bagian dari tauhid yang tidak dapat dipisah-pisahkan. Allah yang esa merupakan tuan bagi langit sekaligus bumi, tuan bagi alam, tuan dalam mengatur alam. Manusia dalam kehidupannya di atas bumi ketika menyembah yang esa secara sadar terhadap nasib akhirnya, serta berjalan menuju kepada-Nya, ketika melakukan itu sebenarnya ia membangun bumi: membangun peradaban dan sejarah.

Benar bahwa kemajuan dalam Islam, pada tataran teologis, tidak bersifat horisontal, melainkan vertikal. Tujuannya adalah "surga", "perkampungan abadi", bukan "perkampungan yang fana". Dengan ungkapan lain, tujuannya adalah keabadian tanpa batas. Dari sini, kemajuan, pada tataran profan-sejarah, memunculkan persolan-persoalan rumit. Ketika hanya Allah yang merupakan wujud hakiki, dan yang eksistensinya digambarkan sebagai satu-satunya yang merupakan wujud yang hak, maka waktu, dalam pandangan seperti ini,

tentunya dan selamanya, tidak saja mengandung nilai-nilai yang positif, tetapi juga mengandung kerendahan dan nilai negatif. Sebab, jika demikian, lantas apa arti sejarah? Lebih-lebih bahwa gejala-gejala yang paling jelas dalam perkembangan sejarah: ekonomi, seni, politik ... dan lain sebagainya, bukan "sejarah", atau ia merupakan sejarah "yang mudah sirna" (palsu). Apakah cukup dinyatakan bahwa sejarah yang sebenarnya ditulis pada tataran lain: sejarah adalah realisasi kehendak Allah di muka bumi; atau ia merupakan materi yang dicetak menurut dan sejalan dengan ruh; atau hanya Allah semata yang "menulis sejarah", dan bahwa Dia yang menjalankannya berdasarkan "perintah-Nya" sebab Dialah satu-satunya yang mengetahui apa yang sudah dan yang akan ada? Jadi, apa peran manusia?

Jika kita mengasumsikan bahwa orang mukmin meyakini kemajuan sejarah, keyakinan ini secara logis mengasumsikan bahwa masa depan lebih baik daripada yang telah terjadi, lantas bagaimana kita dapat mengombinasikan antara keyakinan ini dengan keyakinan lain; bahwa waktu terlalu rapuh sebagaimana jala laba-laba; bahwa wujud yang sebenarnya terlepas dari itu; bahwa semua yang termasuk di dalamnya tidak dapat dianggap sebagai wujud yang sebenarnya? Bahkan, berdasarkan logika kemajuan ini, bagaimana dapat diterima bahwa masa mendatang, umpamanya, akan "lebih maju" daripada masa *Al-Khulafâ' ar-Rasyidin*? Jika kita melontarkan problem ini dengan ungkapan yang lebih tepat dapat kita katakan: Al-Qur'an, dalam pandangan orang Islam, senantiasa "baru"; ia merupakan "kemajuan", tidak ada kemajuan setelahnya. Dalam konteks ini, bagaimana mungkin ia dapat menerima pembacaan "baru" terhadap Al-Qur'an yang berbeda dari pembacaan-pembacaan sebelumnya? Jika kita mau turun sedikit dari yang teoretis ke praksis, dapat kita lontarkan persoalan-persoalan lain yang secara mendasar terkait dengan karya-karya Muhammad bin Abd al-Wahhâb. Kita telah melihat bahwa dia mengkritisi paganisasi, secara keagamaan, dalam berbagai tatarannya. Kita telah melihat bahwa kritik tersebut tentu memiliki pengaruh sosialnya. Sebagai contoh, kita tentunya akan mengritik

paganisme harta sebagaimana kita mengkritik paganisme gambar. Contoh lain, kita akan mengkritik paganisme singularitas politik, yang merupakan kebalikan dari musyawarah. Selain itu, makhluk tidak dapat memberi petunjuk. Sebaliknya, hanya Allah semata yang memberi petunjuk kepada siapa saja yang Dia kehendaki. Ayat Al-Qur'an menyatakan: "Engkau tidak dapat memberi petunjuk kepada siapa saja yang engkau cintai". Jika nabi—sebagai makhluk yang paling utama dan sempurna serta paling agung di sisi Allah dan juga paling dekat dengan-Nya—tidak dapat memberi petunjuk bahkan kepada orang yang beliau cintai, lantas bagaimana mungkin dapat terjadi pada orang yang tingkatanya di bawah beliau?

Jadi, secara keseluruhan, petunjuk ada di tangan Allah. Sebagaimana hanya Allah yang memiliki kemampuan mencipta, hanya Dia pula yang memiliki hak memberi petunjuk. Adapun yang dimaksud dengan petunjuk di sini adalah memberi *hidayah* kepada akal dan hati. Ini berbeda dengan *hidayah* yang ditunjukkan oleh ayat Al-Qur'an: "Engkau sudah barang tentu memberi petunjuk ke arah jalan yang lurus". Petunjuk di sini adalah petunjuk dalam menjelaskan. Nabi di sini adalah pemberi petunjuk dari sisi bahwa beliau menyampaikan wahyu Allah yang ia jadikan sebagai petunjuk. Jika manusia tidak mampu memberi petunjuk, bagaimana mungkin ia mengkafirkan? Pertanyaan ini menggiring kita pada pertanyaan: bagaimana mungkin manusia dapat menetapkan batas pemisah antara kafir lahir dan kafir batin, agar ia dapat menetapkan pengertian kemiripannya? Dengan hak apa kita dapat mengatakan bahwa kriteria manusia muslim tertentu, dalam definisi ini, merupakan kriteria yang valid, atau yang paling tepat?

10

Semua itu merupakan pertanyaan-pertanyaan yang sama sekali tidak mengurangi arti penting karya-karya yang diwariskan al-Imam Muhammad bin Abd al-Wahhâb. Ini merupakan sesuatu yang bukan

menjadi tujuan dari karya-karya itu. Pertanyaan-pertanyaan itu merupakan pertanyaan-pertanyaan yang terlontar untuk satu tujuan: ingin mengetahui lebih banyak, dan ingin lebih banyak memahami.

MUHAMMAD ABDUH
Pemikiran sebagai Kompromi

1

Dapat dikatakan bahwa pemikiran Imam Muhammad Abduh merupakan pandangan keislaman yang progresif. Pandangannya, secara lebih khusus, didasarkan pada Al-Qur'an yang ditafsirkan menurut "situasi zaman". Al-Imam mengatakan bahwa tujuan dari penafsiran seperti itu dan pengertiannya adalah "memahami aspek globalnya (Al-Qur'an) melalui aspek detilnya yang menjadikan kita semakin berkembang dan sempurna", atau memahaminya "sebagai sebuah agama yang membimbing manusia pada sesuatu yang menjadikan mereka bahagia di kehidupan dunia dan akhirat".[1] Abduh mensyaratkan bahwa pemahaman tersebut harus orisinal, bukan pengulangan ataupun nukilan sebab tidak diperkenankan hanya mengandalkan tafsir-tafsir yang sudah ada sekalipun tafsir-tafsir itu besar dan agung. Sebab, Allah "berbicara melalui Al-Qur'an kepada orang yang ada di waktu ia diturunkan, sementara tuturannya Al-Qur'an tidak diarahkan secara khusus kepada pribadi mereka. Tuturan tersebut diarahkan kepada mereka sebagai bagian dari individu-individu jenis manusia di mana Al-Qur'an diturunkan untuk memberikan petunjuknya". Oleh karena itu, "kita tidak dibenarkan hanya mengamati (menerima) pendapat orang yang mempelajari

[1] Semua pendapat dan redaksi yang terdapat di antara dua kutipan diambil dari pendapat al-Imam Muhammad Abduh.

Al-Qur'an, sementara wahyu dari Allah sendiri tidak memerintahkan kita untuk mengikutinya, baik secara global maupun detil".

Jika kita kaitkan pendapat tersebut dengan pernyataannya yang mengatakan bahwa "sebenarnya Jahiliah sekarang jauh lebih berat daripada Jahiliah di era nabi" maka kita dapat menangkap bahwa teori interpretasinya didasarkan pada dua kaidah:

Pertama, memberikan kritik terhadap "Jahiliah" yang dominan sekarang ini di dalam memahami Al-Qur'an, dan agama secara umum, dan menolak secara kritis tafsir-tafsir Al-Qur'an yang terdahulu.

Kedua, menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan "perkembangan" masyarakat dan "kematangannya, sesuai dengan kondisi masa".

Dengan merealisasikan dua kaidah ini dimungkinkan membuat prinsip-prinsip dasar perkembangan masyarakat Arab-Islam dan membuka jalan yang luas untuk kemajuannya.

2

Dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai titik tolak untuk mengembangkan masyarakat menuju pada kemajuan tersebut lantas apakah hal itu berarti bahwa dalam Islam ada kuasa (otoritas) agama? Tidak, jawab al-Imam Muhammad Abduh. Ia mengatakan: "Dalam Islam tidak ada kuasa agama. Yang ada hanyalah kuasa tuturan yang baik, seruan kepada kebajikan dan menjauhkan dari kejahatan". Bahkan, salah satu dasar Islam adalah "menjungkirbalikkan kuasa agama dan mencabut akar-akarnya" sebab "Islam sama sekali tidak memberikan kepada seorang pun, selain Allah dan rasul-Nya, sebuah kuasa terhadap akidah seseorang, dan juga hegemoni terhadap keimanannya". Rasulullah Saw. sendiri hanya "penyampai dan pengingat, bukan penguasa dan yang mendominasi". "Dalam Islam tidak ada sama sekali apa yang oleh masyarakat disebut sebagai kuasa agama".

Namun demikian, apakah tidak adanya kuasa agama dalam Islam mengandung arti tidak ada kuasa politik atas nama agama? Ya, jawab al-Imam Muhammad Abduh. Dia berpendapat bahwa penguasa dalam masyarakat Islam "adalah penguasa sipil dari seluruh aspeknya", dan bahwa "rakyatlah yang mengangkatnya. Rakyatlah yang memegang hak dalam menguasainya, dan rakyatlah yang juga akan melengserkannya manakala mereka melihat sikap itu sebagai bagian dari kemaslahatannya". Memilih dan menurunkan penguasa tergantung pada kehendak rakyat, bukan pada hak agama-ketuhanan. Dalam Islam tidak ada teokrasi, atau kekuasaan ketuhanan.

Jika penguasa tidak memiliki kuasa agama atau kuasa politik atas nama agama maka sudah barang tentu hakim, mufti, atau Syaikhul Islam juga tidak memiliki kuasa tersebut. Islam "tidak memberikan kepada mereka kuasa sedikit pun terhadap akidah dan kuasa dalam menetapkan hukum. Semua kuasa yang didapat oleh satu di antara mereka sebenarnya merupakan kuasa sipil, yang diapresiasi syari'at Islam. Tidak seorang pun di antara mereka yang diperkenankan mengklaim hak untuk menguasai keimanan seseorang, atau ibadahnya kepada Tuhan, atau menyalahkannya terkait dengan cara penalarannya."

Namun demikian, kuasa dalam Islam yang bersifat sipil "tidak bertentangan dengan adanya *syara*'". Sebab, Islam merupakan "agama dan *syara*'". "Islam memberikan aturan-aturan dan menetapkan hak-hak. Tidak setiap orang yang secara lahiriah meyakini suatu hukum menjalankan amalnya menurut hukum tersebut. Terkadang ia didominasi oleh nafsu dan dikekang keinginan nafsunya sehingga ia menolak kebenaran dan bertindak melampaui batas". Oleh karena itu, "penetapan hukum mendapatkan nilai gunanya hanya apabila ada kekuatan untuk menetapkan hukum, menjalankan penetapan hakim dengan benar, dan melindungi sistem kelompok (sosial). Kekuatan tersebut tidak boleh dipegang oleh banyak orang secara kacau. Ia harus berada di satu tangan", yaitu penguasa yang dalam

menetapkan aturannya tunduk pada kehendak rakyat, atau pada prinsip sipil.

Dalam kaitan ini, Imam Muhammad Abduh menegaskan bahwa pemikiran yang umum tentang penyatuan antara kekuasaan sipil dan kekuasaan agama dalam Islam sebenarnya adalah sebuah kesalahan murni. Pemikiran tersebut merupakan pemikiran asing yang masuk ke dalam pemikiran Islam. Ia merupakan "salah satu dasar agama Kristiani"—dalam format Katolik-Kepausan. Jadi, pendapat yang menyatakan bahwa "Islam menetapkan dua kekuasaan tersebut harus ada secara bersama-sama dalam satu pribadi" benar-benar menyesatkan. Sesat pula, sebagai konsekuensinya, anggapan yang menyatakan bahwa kekuasaan adalah "lembaga yang menguatkan agama, yang membuat dan yang melaksanakan hukum-hukumnya", dan bahwa orang Islam "ditundukkan untuk kekuasaan tersebut lantaran agamanya".

Menolak bahwa kekuasaan bersifat keagamaan dan menekankan watak sipilnya berarti menegaskan watak sipil dari institusi, dan memandang masyarakat sebagai keseluruhan masyarakat sipil, tanpa ada pembedaan di antara individu-individunya lantaran keyakinan agamanya.

Substansi dari watak sipil hukum dalam pandangan al-Imam Muhammad Abduh adalah bahwa hukum didasarkan pada prinsip musyawarah. "Musyawarah merupakan kewajiban *syar'i*, namun prosedur pelaksanaannya tidak ditentukan dengan cara tertentu. Memilih satu metode tertentu bukan suatu keharusan (boleh-boleh saja)". Pemilihan tersebut harus "sesuai dengan kepentingan (kemashlahatan) kita, sejalan dengan manfaat yang kita peroleh dan menegaskan kaidah-kaidah dan elemen-elemen keadilan di antara kita".

3

Berdasarkan penjelasan di atas, sebagaimana pada aspek-aspek lainnya, Islam didasarkan pada "penalaran rasional". Ia merupakan "landasan pertama yang mendasarinya". Seruan Islam "hanya didasarkan pada argumen rasional dan pemikiran manusia yang berjalan menurut sistemnya yang alami ... sehingga jangan sampai Anda merasa terkejut dengan sesuatu yang di luar kebiasaan, jangan sampai Anda tertegun dengan perkembangan-perkembangan yang tidak lumrah, jangan sampai mulut Anda menjadi kelu hanya karena kejadian-kejadian langit yang mendebarkan, serta jangan sampai gerak pemikiran Anda berhenti hanya karena kejutan ketuhanan".

Yang berada di luar kebiasaan hanyalah Al-Qur'an. Akan tetapi, sekalipun Al-Qur'an itu luar biasa, Islam menyerukan kepada manusia untuk merenungkannya dengan nalar mereka. Ia merupakan argumen Allah bagi manusia. Ia telah menantang mereka-mereka yang meragukannya untuk menciptakan argumen yang dapat menguatkan kesangsian mereka—yaitu agar mereka menciptakan ujaran "yang dapat melebihinya". "Allah tidak meminta mereka hanya sekadar menyerah, sementara masih ada akal".

4

Jika Islam didasarkan pada penalaran rasional, lantas bagaimana posisinya terhadap *naql* (wahyu)?

Dari sisi teoretis, Muhammad Abduh mengatakan: "Ketika terjadi benturan antara akal dengan wahyu maka yang diambil adalah yang diacu oleh akal".

Dari sisi praksis Abduh mengatakan: "Setiap muslim harus memahami Allah melalui kitab-Nya, dan mengenali rasul-Nya melalui ucapan rasul-Nya, tanpa perantara seorang pun, baik dari generasi lama (*salaf*) maupun baru (*khalaf*).

Berdasarkan landasan rasional yang ditopang dengan "al-Kitab dan as-Sunnah yang shahih" ini "semua jalan terbuka di depan akal,

semua rintangan terbuang, wilayah menjadi terbuka lebar, tiada batas baginya. Sampai seberapa jauh seorang filsuf akan menggunakan nalarnya, bahkan ia dapat melakukan lebih jauh dari itu? Ruang manakah yang dapat menampung mereka yang menggunakan rasionya dan mereka yang mencari ilmu kalau bukan ruang ini?"

Dalam ruang rasional inilah bahasa sektarian menjadi lenyap, khususnya yang terkait dengan masalah "pengkafiran". Sementara yang dominan hanyalah bahasa toleran. Bahkan, "manakala muncul suatu pernyataan dari seseorang, yang mengandung makna kafir dari ratusan sisi, namun mengandung keimanan hanya dalam satu sisi maka pernyataan tersebut harus ditarik atau dimaknai sebagai keimanan, tidak boleh ditarik pada kekafiran".

5

Jika demikian, lantas mengapa ruang yang bersinar itu menjadi gelap? Bagaimana kita dapat menjelaskan "kemunduran Islam"?

Al-Imam Muhammad Abduh menjawab bahwa kemunduran itu secara historis berawal dari kekhalifahan al-Mu'tashim. Pada masa itu, masyarakat Islam didominasi oleh tradisi-tradisi dan pemikiran-pemikiran "asing", "hal-hal yang bersifat khurafat menjadi dominan, dan para pengacau yang menjadi kaki tangan penguasa tirani semakin berkuasa".

Kemunduran secara historis ini kemudian memiliki pengaruhnya secara sosial dan budaya. Nalar rasional yang dilegalkan Islam menjadi tergoncang dan digantikan dengan "kebencian terhadap sesuatu yang dilegalkan Allah"; "upaya menjadikan al-Kitab dan as-Sunnah sebagai petunjuk" ditinggalkan, dan kaitan yang erat dengan dasar serta sumber agama menjadi terputus".

Demikianlah, "kemandekan" atau "terpuruknya" Islam berasal dari "suatu sebab yang menimpa kaum muslimin, yakni ketika hati mereka dihinggapi akidah-akidah lain yang melemahkan akidah Islam dalam hati mereka. Mengapa akidah-akidah itu menguasai

jiwa mereka, dan mengapa akidah-akidah itu meredupkan cahaya Islam dalam akal mereka? Penyebabnya adalah politik", yaitu politik yang menekan pemikiran, agama, dan pengetahuan". Politik yang sebenarnya adalah "pohon terlaknat dalam istilah Al-Qur'an: penyembahan terhadap nafsu dan sikap mengikuti langkah-langkah setan".

Keterangan di atas barangkali dapat menjelaskan mengapa Muhammad Abduh jengkel pada politik dan dia pun menjauhinya. "Aku berlindung kepada Allah dari politik, dari kata politik, dari setiap huruf yang diucapkan dari kata politik, dari semua angan-angan yang terbetik dalam hati mengenai politik, dari setiap tanah di mana politik disebut, dari setiap orang yang berbicara, belajar, tergila-gila ataupun yang berpikir tentang politik, dan dari konjugasi kata *sâsa*, *yasûsu*, *sâ'is,* dan *masûs*.

Dalam bingkai kejengkelan dan kebenciannya itu, Muhammad Abduh menyesalkan dan "merasa heran" dengan sikap "para pemuka Islam" yang berebut dalam masalah politik, sementara mereka mengabaikan masalah pendidikan yang merupakan segalanya dan menjadi dasar dari segala sesuatu". Bahkan, ia sendiri memberikan kritik terhadap gurunya, al-Afghâni. Ia mengatakan: "Sayyid Jamâluddin adalah orang 'alim. Orang yang paling mengerti tentang Islam dan kondisi kaum muslimin. Ia mampu memberikan manfaat yang besar melalui pendidikan. Akan tetapi, dia mengarahkan semua perhatiannya pada politik sehingga potensinya menjadi tersia-siakan".

Jika kita menghendaki menyebut penyebab "kemandekan" atau "keterpurukan" dengan sebutan tertentu maka kita rasakan bahwa "taqlid" mungkin sebutan yang paling mendekati ketepatan. Taqlid bertentangan dengan penalaran rasional sehingga ia sebenarnya bertentangan dengan dasar Islam. Semua sikap yang membuang dasar ini sudah pasti, dalam pandangan al-Imam, akan menyebabkan timbulnya kemandekan dan keterpurukan.

6

Bagaimana masyarakat Islam-Arab dapat “senantiasa berkembang”, atau bagaimana mereka “mengalami kemajuan” dan dapat mewujudkan “kebangkitan”?

Mengenai masalah ini, dalam buku-buku yang ditulis oleh al-Imam Muhammad Abduh dijelaskan bahwa “taqlid” telah mengakar dalam masyarakat Islam-Arab, baik dalam agama, pemikiran, maupun perilaku, dan telah menjadi sumber pertama untuk berbagai pandangan dan tindakan. Oleh karena itu, ia harus dikritik, dijelaskan letak kesesatan dan penyimpangannya dari dasar-dasar Islam. Sebab, “Pembaruan” dapat terjadi hanya apabila kita mengenal “taqlid” dan mengkritiknya sebagai perantara untuk mengatasinya.

Dugaan kami bahwa inti dasar pemikiran Imam Muhammad Abduh terletak pada dimensi kritis ini. Oleh karena itu, kami cenderung menamakannya dengan pemikiran kritis agar kami dapat menunjukkan sisi kekayaan dan kompleksitas pemikirannya, dan bahwa pemikirannya terlalu jauh kalau sekadar disebut pemikiran reformis semata, seperti yang diistilahkan oleh sebagaian besar sarjana yang mengkajinya.

Dimensi kritis ini, terkait dengan taqlid dan penalaran rasional, terlihat jelas dalam beberapa poin berikut ini:

Pertama, Islam sendiri, dilihat dari pertumbuhan dan misinya, menolak taqlid: Islam mencabut “dasar-dasar taqlid yang mengakar dalam pemahaman”. Islam juga menggoncangkan “tiang-tiang dan penyangga-penyangga taqlid dalam akidah berbagai bangsa”.

Kedua, Islam mengajarkan bahwa “manusia tidak diciptakan untuk dikendalikan, tetapi diciptakan agar ia mendapatkan petunjuk melalui pengetahuan”.

Ketiga, “Islam mengalihkan perhatian agar tidak tergantung pada kebiasaan nenek moyang dan yang diwariskan dari mereka kepada anak-anaknya. Islam mencatat sebagai ketololan dan kedunguan

terhadap mereka yang memegangi pendapat-pendapat para pendahulu".

Keempat, Islam memperingatkan "bahwa lebih awal dari sisi waktu bukan pertanda bahwa ia lebih mengetahui, tidak pula berarti memiliki kelebihan dalam berpikir".

Kelima, Islam menegaskan bahwa "antara yang datang lebih dahulu dengan yang datang kemudian, berkaitan dengan kelebihan dan fitrah, adalah sama saja. Bahkan, yang datang kemudian memiliki kesempatan untuk mengetahui kondisi-kondisi di masa lampau, memiliki kesiapan untuk merenungi kondisi-kondisi masa lampau dan memanfaatkan jejak-jejak masa lampau di alam ini yang masih ada di tangan mereka. Kesempatan seperti ini tidak dimiliki oleh generasi lama dan nenek moyang".

Keenam, bisa saja di antara jejak-jejak yang dimanfaatkan oleh generasi sekarang adalah justru munculnya akibat-akibat negatif lantaran perbuatan orang-orang yang mendahuluinya, dan dominasi kejelekan yang sampai kepada mereka hanya kerena perbuatan generasi sebelumnya".

Ketujuh, Islam mengkritik "sikap para pemeluk agama yang mengikuti jejak nenek moyang mereka dan terjerat pada perilaku nenek moyang mereka".

Kedelapan, dengan semua itu, Islam melepaskan "kekuatan akal dari apa saja yang membelenggunya, membebaskannya dari semua taqlid yang telah memperbudaknya, dan mengembalikannya pada kerajaannya agar ia dapat memberikan keputusan dan kebijakannya, sekalipun ia juga harus tunduk kepada Allah semata, berdiri tegak di atas jalan Allah. Tidak ada batasan baginya untuk bekerja di area perbatasan jalan-Nya, dan tidak ada ujung baginya untuk melakukan pengamatan selama masih dalam bagian-bagian jalan-Nya".

Kesembilan, dengan demikian, umat muslim, berdasarkan agamanya, memiliki dua hal penting, yaitu kemerdekaan berkehendak, dan kemandirian dalam berpikir".

Dengan demikian, jelas bahwa tidak diperkenankan bertaqlid, baik "dalam masalah akidah-ibadah" maupun dalam masalah halal-haram". Ini berarti bahwa hal-hal yang diperselisihkan tidak boleh dikembalikan kepada "ulama" dan "ahli fiqh", tetapi harus dikembalikan pada "Kitab Allah dan sunnah Rasulullah". "Ulama" hanyalah "penukil dan kepanjangan tangan ... mereka tidak bebas dari kesalahan sehingga dapat dipegangi hasil pemahamannya". Ulama yang mendorong orang lain untuk mengikuti pendapatnya, dan memintanya untuk "mengikuti pendapatnya atau pendapat orang lain yang ia ikuti", dalam pandangan al-Imam Muhammad Abduh, termasuk ulama yang menyesatkan. Sementara orang-orang yang taqlid adalah mereka yang "hatinya, maksudnya akal mereka, tidak mampu memahami dalil-dalil yang menunjuk pada kebenaran", dan "mata mereka tidak mampu melihat ayat-ayat secara rasional", serta "telinga mereka tidak mampu memahami teks-teks secara kritis".

Al-Imam Muhammd Abduh membedakan antara ulama (*âlim*) dan faqih (*faqîh*). Ia mengatakan bahwa para faqih "terpaku hanya pada hukum-hukum lahiriah yang berkaitan dengan ibadah anggota tubuh dan pergaulan". Mereka selalu "menjadi pengikut negara dan kekuasaan lantaran para penguasa memang memerlukan mereka". Sementara itu, para ulama "secara total jauh dari masalah-masalah masyarakat umum. Mereka mengabaikan masalah-masalah tersebut demi mendekati penguasa. Sebagian di antara mereka justru menggantungkan diri pada masyarakat umum". Ulama yang paling jahat adalah "para pencerita yang mereka sebut dengan pemberi petuah atau guru-guru masjid". Mereka "lebih banyak merusak daripada memberikan perbaikan".

Al-Imam menetapkan sifat-sifat kepribadian yang tepat untuk sebutan "ulama", yaitu "orang yang berkonsentrasi dengan urusannya, dan yang mengenali masyarakat di zamannya". Maksudnya, orang yang mengabaikan sedikit saja dari zamannya, tidak menggunakannya seperti yang semestinya dipergunakan, atau salah menggunakannya karena ketidakmengertiannya dengan kondisi zamannya ..., dia tidak

termasuk dalam kategori "ulama". Definisi di atas menjelaskan betapa besar penghargaan dan semangat al-Imam Muhammad Abduh terhadap "ilmu", dan pada saat yang sama juga kritiknya terhadap mereka yang mengkalim "berilmu" secara bohong.

"Tidak ada alasan bagi siapa pun untuk bertaqlid". Pernyataan ini merupakan inti kesimpulan yang diperoleh al-Imam Muhammad Abduh. Ijtihad dan pembaruan, berdasarkan penalaran rasional dan sesuai dengan waktu dan tuntutannya, merupakan dasar. Ijtihad mengikuti zamannya. Tidak ada ijtihad apa pun yang mengharuskan orang Islam untuk semua zaman. Ketika suatu masa habis, dan segala tuntutannya lenyap maka ijtihad yang sudah terpenuhi berdasarkan tuntutan-tuntutan itu juga dianggap telah selesai (habis masanya). Orang Islam harus senantiasa melakukan refleksi terhadap Al-Qur'an dan as-Sunnah, berijtihad pada semua tindakan dan pemikirannya sesuai dengan masanya di mana ia menjalani hidupnya. Tidak dibenarkan bagi orang Islam selalu merasa takut terjadi perbedaan antara kesimpulan yang dicapai oleh ijtihadnya dengan kesimpulan yang diperoleh oleh pendahulunya. Al-Qur'an "menegaskan bahwa agama Allah di semua bangsa adalah satu. Yang berbeda hanyalah hukum-hukum yang terkait dengan masalah-masalah cabang yang memang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan zaman". Jika cabang dalam firman Allah sendiri berbeda-beda sesuai dengan zamannya maka sudah semestinya kalau ijtihad-ijtihad yang dilakukan manusia dari waktu ke waktu juga berbeda-beda—lebih-lebih bahwa perbedaan pembawaan di antara mereka mengasumsikan adanya perbedaan pendapat dan ijtihad pada mereka. Dasar dalam ijtihad adalah "Al-Qur'an harus dijadikan dasar di mana semua aliran dan pendapat dalam agama diarahkan kepadanya, bukan aliran-aliran itu menjadi dasar, dan Al-Qur'an diarahkan ke sana, dan dikembalikan ke sana melalui takwil atau penyelewengan".

7

Sarana apa yang tepat untuk mengatasi “kemandekan”, dan untuk mewujudkan “kebangkitan”?

Jawaban al-Imam Muhammad Abduh terhadap pertanyaan ini jelas-jelas mengandung keberpihakannya pada sarana “pendidikan” dan “pengetahuan”. Sebab, dengan dua sarana ini “perbaikan moral, pemikiran dan tindakan” akan dapat terejawantahkan”, perbaikan tanpa sarana tersebut sudah barang tentu tidak dimungkinkan melakukan perbaikan sedikit pun terhadap persoalan bangsa.

Kekurangan pada dasarnya terdapat pada bangsa itu sendiri. Kekurangan internal inilah yang memungkinkan kekuatan-kekuatan eksternal asing untuk melakukan pengrusakan dan penguasaan. Oleh karena itu, harus dimulai dari permulaan: perbaikan internal, dengan cara melenyapkan segala penyakitnya. Dari sini dapat dipahami makna dari ucapannya bahwa “yang paling patut bagi kaum muslimin adalah menyalahkan dirinya sendiri, bukan menyalahkan orang yang menyerangnya”. Mereka benar-benar lengah; mereka tidak sadar akan asal-usul mereka di mana mereka tak lagi mengetahui siapa mereka, tidak pula mengenal apa yang mereka kehendaki. Mereka juga tidak tahu akan agama mereka di mana mereka enggan untuk memahami substansinya sebagai agama yang menyatukan hak jiwa dan hak badan. Agama mereka bersifat spiritual—jasmani; agama integral dan menyerukan pada kesempurnaan manusiawi, atau agama moderat yang tidak terlalu kurang dan tidak berlebihan—tidak kurang dalam memberikan hak, baik kepada jasad maupun ruh, tidak pula terlalu berlebihan.

Tentang dasar pertama dalam agama ini, yaitu “akal”, “kekuatan aneh” yang misterinya tidak dapat dirasionalkan, hakikat dan substansinya tidak dapat ditangkap”, dan yang diajarkan Islam bahwa manusia berkat kekuatan ini “tidak terbatas potensinya, tak terhingga keinginannya, tak terbatas pengetahuan dan aksinya”, dan bahwa sekalipun ia lemah secara individual, namun secara keseluruhan ia

mampu mengendalikan alam tanpa batas berkat izin Allah dan kehendak-Nya; “bahwa karena itu, manusia menjadi “khalifatullah” di muka bumi, dan lebih layak menjadi khalifah daripada malaikat sekalipun sebab ilmu mereka terbatas, sementara pengetahuan dan tindakan manusia tidak terbatas”.

Jadi, umat Islam tidak dapat membangkitan agamanya secara layak kecuali dimulai dari kesiapannya untuk memasuki ketidakberhinggaan pengetahuan dan aksinya yang ditetapkan oleh Islam untuknya. Ia tidak akan mampu mengawali kesiapan itu kecuali apabila ia mengawali dengan kembali ke dasar agamanya, yaitu membuang sikap taklid. Ia kembali menggunakan akal rasionalnya, berijtihad dan melakukan pembaruan.

Dalam iklim kembali itu kita harus memahami secara mendalam “kondisi masa”: kita memahami “kondisi masyarakat”, membedakan antara kondisi masyarakat tersebut dengan bangsa-bangsa yang telah maju”. Pertama kali yang dituntut dari pembedaan ini adalah tidak mentaklidi bangsa-bangsa tersebut sebab taklid di sini berarti membebani rakyat untuk menjalankan sesuatu yang tidak mereka ketahui hakikatnya”, menuntut mereka melakukan sesuatu yang jauh dari daya tangkapnya sama sekali”. Dengan arti lain, pemahaman tersebut menghendaki agar manfaat-manfaat yang terbayangkan dalam pikiran-pikiran individu umat harus dipertahankan, kemudian dicari beberapa aspek sekundernya yang tidak jauh dari manfaat-manfaat tersebut. Ketika mereka sudah terbiasa dengan aspek-aspek tersebut maka yang harus dicari adalah yang lebih tinggi lagi secara bertahap hingga tak lama kemudian mereka telah dapat melepaskan diri mereka dari kebiasaan-kebiasaan dan pikiran-pikiran rendah, mengarahkan pada sesuatu yang lebih tinggi dan luhur. Ini terjadi dengan cara yang tidak mereka rasakan. Sementara kalau mereka dibuatkan batasan-batasan yang mereka sendiri belum sampai pada substansinya, atau dibebani kerja yang mereka sendiri belum terbiasa, Anda akan melihat mereka berjalan serampangan karena tujuannya bagi mereka

tidak melekat, dan pikiran seperti itu belum pernah terlintas dalam lubuk hati mereka. Memang dimungkinkan mereka keluar dari kondisi awal mereka, namun mereka justru akan keluar ke arah yang lebih sengsara lantaran kesiapan yang justru merusak mereka".

Tidak dipertimbangkannya perbedaan inilah yang menyebabkan umat tenggelam dalam taqlid buta, terutama terhadap gejala-gejala yang datang dari peradaban, tanpa melalui perjuangan panjang sebagaimana yang pernah dialami bangsa-bangsa Eropa untuk mencapai peradaban sebagaimana yang sekarang mereka capai.

Perjuangan ini tidak akan tercapai kecuali dengan pendidikan dan pencerahan akal. Melalui dua sarana ini orang Islam akan sampai "pada semua yang dituntutnya, kalau memang ia pencari betulan, tanpa menyusahkan pikiran dan juga tanpa melelahkan jiwa". Bukti mengenai kegagalan mereka yang tidak mempertimbangkan perbedaan ini dapat kita temukan pada realitas yang kita jalani. "Urusan negeri ini telah dipegang oleh orang-orang dalam zaman yang berbeda-beda. Masing-masing di antara mereka pura-pura memperlihatkan keinginannya untuk memajukan dan mentransformasikan negara dari kondisi biadab—dalam anggapan mereka—ke kondisi beradab, yang dialami oleh bangsa-bangsa yang berperadaban. Untuk itu, mereka membuat sarana dengan cara mengimpor adat kebiasaan bangsa-bangsa yang berperadaban tersebut, pikiran-pikiran mereka dan fase-fase mereka ke negeri-negeri ini. Mereka beranggapan bahwa dengan meniru adat kebiasaan mereka, dan sekarang mengambil pikiran-pikiran keseharian mereka, serta dengan menyerupai fase-fase yang mereka alami, cukup bagi kita untuk menyamai mereka". Padahal, "awal kemajuan Eropa sebenarnya berada dalam jiwa penduduknya dan individu-individu rakyat". "Andaikata kita mendahulukan perhiasan yang substansial—perhiasan nilai-nilai kemanusiaan dan hukum—daripada perhiasaan formal, tentunya seluruh alam akan memandang kita dengan penuh ketakutan, atau memandang kita dengan pandangan penuh hormat, dan kehidupan kita yang sederhana akan sangat berkesan di hati daripada kehidupannya yang

mewah. Hal itu sebenarnya mudah andaikata para pemimpin kita menyukai kemajuan. Mereka akan membawa kita dari permulaan dan menghalangi kita untuk dapat sampai ke tujuan hingga kita melihatnya hanya dari kita sendiri, bukan karena hal itu mengagumkan, melainkan karena hal itu merupakan hasil dan konsekuensi dari pemikiran.

Dengan demikian, upaya menuju ke arah kemajuan mengharuskan adanya titik pijak yang didasarkan pada premis-premis dasar: dalam konteks individu harus ada perubahan mental—melalui nilai-nilai kemanusiaan dan *syara'*", dalam konteks sosial dan perundang-undangan harus dibangun lembaga-lembaga dasar yang sesuai. Sebab, bagaimana mungkin rakyat memiliki lembaga perwakilan, sementara rakyat tidak mengerti bagaimana mengatur lembaga kotapraja, atau tidak memiliki lembaga tersebut? Apa arti dan nilai undang-undang dalam sebuah negara yang penduduknya saja tidak mengatahui bagaimana mereka harus mempraktikkan undang-undang yang paling sederhana sekalipun? Yang tepat adalah bahwa hukum "yang maju" tidak akan memberikan hasil dalam negara "yang terbelakang". Oleh karena itu, tidak diperkenankan menciptakan hukum sekelompok masyarakat tertentu untuk kelompok lain yang berbeda tingkat pengetahuannya, dan perbedaan itu semakin bertambah lantaran hukum tersebut". Kondisi masyarakatlah yang harus menjadi "penetap hukum yang sebenarnya".

Jelas bahwa maksud dari al-Imam Muhammad Abduh dengan pendapat-pendapatnya di atas adalah untuk menunjukkan bahwa "kondisi rakyat", bukan "kondisi pemerintahan" atau "para cendekiawan", yang menjadi landasan, yang harus dijadikan pegangan dalam menjalankan transisi bangsa dari satu fase ke fase yang lebih tinggi. Untuk itu, ia memberikan contoh. Ia mengatakan: "perkembangan pemerintahan Prancis dari kerajaan absolut ke bentuk terbatas, kemudian menjadi republik merdeka bukanlah keinginan para penguasa saja, melainkan faktor yang paling kuat adalah kondisi

penduduk, kemajuan pemikiran mereka dan kesadaran mereka untuk berkembang ke yang lebih tinggi daripada yang sudah dicapai. Oleh karena itu, mereka mampu mengalahkan semua kekuatan asing yang menghalangi untuk mencapai tuntutan mereka". Hal seperti ini, dalam pandangan al-Imam, terkait dengan masyarakat Islam-Arab, meniscayakan adanya, utamanya, perubahan karakter dan penggantian moralitas. Maksudnya, yang mesti didahulukan adalah pendidikan yang sebenarnya sebelum yang lainnya agar masyarakat tersebut dapat memeroleh tujuan tersebut: kemajuan.

Mengimpor adat kebiasaan bangsa-bangsa yang maju, pemikiran-pemikiran dan fase-fasenya, serta meniru dan mengambilnya begitu saja, tidaklah cukup untuk mengejawantahkan kemajuan. Ini berarti bahwa kaum muslimin sebagai penukil dan peniru menjalankan "jalan-jalan masyarakat maju di dalam menikmati hasil peradaban mereka" sehingga yang mengalami peradaban hanya yang lahir dan di permukaan, sementara dasar utamanya tetap tertinggal. Sarana-sarana dan faktor-faktor yang menjadikan bangsa-bangsa tersebut berperadaban maju merupakan hasil dari perjuangan panjang yang menggantikan moral mereka, mengubah kebiasaan mereka, dan menyadarkan ide-ide mereka.

Jika kaum muslimin benar-benar ingin bangkit dan maju maka mereka harus mempraktikkan tindakan yang menyerupai perjuangan tersebut dalam kehidupan, kebiasaan, dan pemikiran mereka. Tanpa perjuangan, penukilan dan peniruan itu tidak akan berguna. "Proses pemberadaban lahiriah" inilah yang mereka comot, dan ini merupakan bukti yang meyakinkan: gedung-gedung tinggi, gaya hidup, model-model pakaian, dan gejala-gejala peradaban yang semacamnya atau yang terkait dengan itu, semuanya merupakan kemewahan dan penghamburan harta tidak pada tempatnya. Oleh karena itu, semuanya merupakan pertanda sikap gegabah, tenggelam dalam nafsu dan ketololan yang berlebihan. Tanda-tandanya adalah bahwa yang diambil terlebih dahulu adalah tujuan akhir yang berlebihan, sebelum mengambil permulaan yang menjadi keharusan".

Dari sini, setiap pekerja yang menjalankan ilmunya untuk kemajuan semestinya membandingkan terlebih dahulu antara pengetahuannya dengan karakter umat yang ingin dibimbingnya, menguji kapasitas intelektualnya dan kesiapan wataknya untuk mengikuti nasihat-nasihatnya”. Hal itu karena “orang bodoh yang belum terbiasa mengatur kehendaknya dan menjatuhkan pilihannya dengan sadar, jika dibebaskan bertindak, ia akan terjebak dalam situasi melebihi budak, dan dalam marabahaya melebih perbudakan”. Itulah kondisi yang umum terjadi. “Para cendekiawan di antara kita”, mereka menginginkan negera kita seperti negara-negara di Eropa yang kondisinya seperti itu. Mereka tidak berhasil mewujudkan tujuan itu, dan justru tindakannya membahayakan diri mereka sendiri karena mereka menguras tenaganya secara sia-sia, dan mereka membahayakan negera mereka lantaran mereka menjadikan aganda-agenda di negaranya tidak berada dalam landasan yang benar sehingga sebentar saja agenda tersebut bubar dengan sendirinya, dan kondisinya justru kembali lebih parah daripada sebelumnya. Kesempatan menjadi hilang, sementara kondisi mereka tetap seperti sedia kala”.

8

Melalui penjelasan di atas kita menemukan alasan-alasan yang mendorong Muhammad Abduh menolak cara-cara “revolusi” dan “kekerasan” untuk mewujudkan kebangkitan dan kemajuan. Kita mengetahui bahwa ia menolak cara tersebut, yang tercermin—seperti pendapatnya, pada Revolusi Urabi. Revolusi ini, sebagaimana revolusi yang lainnya, adalah kekerasan sebab ia merupakan revolusi “melalui kekuatan militer”. Setiap revolusi dalam sebuah bangsa melalui “kekuatan militer” berarti bahwa bangsa tersebut belum siap untuk menerima kemajuan yang disodorkan oleh revolusi tersebut. Maksudnya, kesadaran bangsa tersebut sebagai keseluruhan masih terbelakang. Jadi, revolusi itu tidak akan memberikan manfaat. Sebaliknya, ia justru akan semakin menjadi bencana dan keterbelakangan.

Itu berarti, dalam pandangan al-Imam, bahwa tidak bijaksana kalau rakyat diberi sesuatu yang mereka sendiri belum siap untuk menerimanya". Sebab, hal itu "sama dengan meminta seseorang mendayagunakan hartanya sementara ia sendiri belum cukup umur". Selain itu, "andaikata umat siap untuk memberikan andil kepada pemerintah dalam mengatur segala urusannya, tentunya menjadi tidak berarti menuntut hal tersebut dengan menggunakan kekuatan militer. Tuntutan para pejabat tinggi militer sekarang menjadi illegal sebab hal itu tidak menggambarkan kesiapan dan tuntutan rakyat".

Dengan kata lain, penolakan al-Imam Muhammad Abduh terhadap revolusi militer mengacu pada dua alasan:

Pertama, terkait dengan keyakinannya bahwa "Jahiliah zaman sekarang lebih kuat daripada Jahiliah yang pernah ada di zaman nabi". Seolah-olah revolusi melalui kekuatan militer hanya akan bercorak revolusi "Jahiliah" saja.

Kedua, terkait dengan pilihan sadarnya untuk mengikuti cara nabi dalam "memberi petunjuk kepada manusia". Ia berpendapat bahwa "kondisi masa" mengasumsikan bahwa cara tersebut tercermin pada "pendidikan dan pengajaran serta pencerahan pemikiran"; dalam arti tercermin pada "ilmu". Sebab, "manakala ilmu menyebar pada suatu kelompok maka semua jalan bagi mereka menjadi terang dan jelas. Mereka dapat membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, mana yang berbahaya dan mana yang berguna". Ilmu "menyingkapkan persoalan yang sebenarnya" dan apa saja yang dapat mengarahkan pada "jalan terdekat yang mengantarkan pada tujuan". Ilmu bagi manusia bagaikan cahaya, ketiadaan ilmu "mirip dengan kegelapan". Di sini kita dapat menangkap pesan petunjuk bahwa Allah "mengawali wahyunya dengan mengajarkan membaca", artinya mencari ilmu.

Oleh karena itu, kemajuan pada suatu bangsa dimulai dengan menyebarkan pendidikan ke seluruh masyarakat dan nilai pengetahuan yang sebenarnya menguat di kalangan mereka. Ini dapat

menjelaskan tuntutan al-Imam, pada tataran pemerintahan, akan demokrasi musyawarah sebagai perpanjangan logis dari tuntutannya terhadap pendidikan dan pengetahuan pada tataran sosial. Ia lebih memilih proses gradual; perkembangan [yang bersifat] demokratis, musyawarah, melalui pendidikan dan politik, daripada melalui jalan revolusi dan kekerasan".

9

Secara intelektual dan keagamaan, pandangan Imam Muhammad Abduh mengandung elemen yang sejalan dengan fenomena yang berkembang dalam pemikiran kontemporer, Arab dan global. Artinya, gejala kembali ke agama dan simbol-simbolnya, atau gejala kompromi antara wahyu dan sejarah dengan tujuan mendominasi kemajuan materi dan mengarahkannya untuk kepentingan manusia, terutama aspek spiritualnya. Manusia, di dunia kontemporer saat ini, mengulang kembali keyakinannya bahwa ia mengikuti kekuatan yang mengatasi pengetahuan dan kehendaknya, yaitu kekuatan yang bukan "materi". Dari sini tampak kontekstualitas, kekinian, dan makna pentingnya pemikiran al-Imam di masyarakat Arab-Islam. Gejala ini mengandung sesuatu yang dapat mengubah konsep kemajuan yang dominan atau konsep masa depan. Masa depan seolah-olah tidak lagi menjadi sesuatu yang tidak dikenali lagi, yang ingin dicapai oleh manusia, tetapi menjadi masa lalu yang hilang, yang ia isyaratkan kembali dan ia tunggu: seolah-olah masa depan menjadi bentuk lain dari masa lalu. Sementara itu, kemajuan juga tidak sah kalau bersifat kuantitas dan terus mendesak keharusan agar menjadi kualitas.

Demikianlah, para wakil dari gejala ini mempertanyakan: siapa yang dapat menegaskan sekarang bahwa orang yang menyetir roket jauh lebih berperadaban dan maju daripada orang yang memegang kapak atau mengendarai keledai? Siapa yang mampu terus beranggapan bahwa membangun negara jauh lebih penting dan utama daripada membangun manusia? Dalam hal ini mereka cenderung

menekankan bahwa rasionalisme positif mulai memudar: manusia transenden, sementara rasionalisme tidak. Manusia menjadi transenden karena ia tidak dibatasi dengan kuantitas, dan karena rasionalisme tidak mampu menangkap misteri eksistensinya. Selain itu, alam senantiasa bermula, tanpa akhir. Rasionalisme menempatkan manusia dalam sistem tertutup dan final.

Demikianlah tampak bahwa keinginan manusia modern kembali ke "yang lama" dan hidup berdampingan dengan dimensi-dimensinya, menurut perspektif ini, sebenarnya lahir dari kebutuhan untuk keluar dari mekanistis modernitas rasionalisme, dan keinginannya untuk mengetahui sesuatu yang transenden. Seolah-olah ia tak lagi perlu berpetualang menuju masa depan/ke dapan, tetapi memerlukan ketenangan, ke masa lalu yang menjadi imam. Seolah-olah, dalam semburan kebutuhan itu, tampak baginya bentuk-bentuk masa lalu di hadapan masa kini yang mekanik dan berulang-ulang, sebagai suatu keajaiban dan perawan. Dari sini tampak bahwa yang lama, dalam perspektif mereka yang menjadi representasi gejala ini, sebagai sesuatu yang sangat menarik dan mencengangkan. Tepatnya masa lalu agama tampak sempurna dan seperti mukjizat.

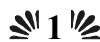
10

Akan tetapi, kembali ke asal agama, pada tataran sosial-evolutif, memunculkan problematika yang kompleks. Tesisnya, seperti yang tampak nyata dalam pandangan al-Imam Muhammad Abduh, adalah bahwa asal Islam telah mengejawantahkan kemajuan bagi kaum muslimin di masa lampau. Oleh karena itu, syarat bagi kemajuan mereka sekarang adalah kembali ke yang asal tersebut. Titik problematikanya adalah bahwa kembali mengandung arti kembalinya manusia atau akal yang hidup sekarang dengan segala persoalannya yang secara kuantitas dan kualitas berbeda dari problematika masa lalu. Ia dapat kembali ke asal hanya dengan beban berat, penuh dengan kekinian dan dengan segala problematikanya. Oleh karena diagnosa terhadap realitas itu beragam, sebanyak kecenderungan

yang ada, dan kadang-kadang berbeda-beda, dan bahkan hingga muncul kontradiksi maka kembalinya kaum muslimin tidak akan "tunggal/sama", tetapi akan "beragam". Dalam kondisi demikian, lantas apa parameter kembali yang paling absah? Kriteria apa yang dapat dijadikan pegangan dalam membedakan antara kembali "yang asli" dengan kembali "susupan"? Ini tentunya akan menyebabkan munculnya 'aliran-aliran" dan berkembangnya "sektarianisme", padahal hal tersebut termasuk di antara yang harus diatasi dalam pandangan al-Imam Muhammad Abduh agar dapat kembali ke yang asal. Dengan demikian, kita terperangkap dalam perputaran yang kita ciptakan secara problematis sebagai berikut: Bagaimana mungkin kembali ke yang asal menjadi "fundamen", apa kriterianya, siapa yang menentukannya, dan bagaimana [cara kembalinya-*ed.*]?

Itulah masalahnya.

MUHAMMAD RASYID RIDHA
Pemikiran sebagai Upaya Pemahaman

1

Dalam pandangan kami, kita tidak mungkin memahami secara benar pemikiran Syaikh Muhammad Rasyid Ridha, atau para pemikir muslim lainnya di era kebangkitan, yang disebut dengan "para reformer", dan pada gilirannya dapat memahami peran dan kedudukannya, kecuali dengan cara, pertama-tama, mengembalikan pemikiran tersebut pada akar-akar yang mendasarinya.

Akar tersebut adalah Islam, sebagai wahyu dan tradisi. Pertama-tama yang harus dicatat adalah bahwa karya yang diwariskan Syaikh Muhammad Rasyid Ridha tidak menempatkan akar ini pada posisi yang dipertanyakan. Karya tersebut juga tidak meninjau ulang persoalan-persoalan mendasar yang menjadi perhatian para pemikir muslim sebelumnya. Ini berarti bahwa dalam menghadapi persoalan-persoalan "kebangkitan" ia berangkat dari keyakinan *a priori* terhadap akar tersebut bahwa ia merupakan kebenaran yang sempurna dan mutlak, dan bahwa ia merupakan satu-satunya yang benar. Jadi, pemikirannya menjadi semacam upaya memahami problem-problem yang lahir karena berhadapan dengan Barat: secara eksternal, bagaimana hubungan dengan Barat? Secara internal, upaya apa yang harus dilakukan untuk kebangkitan?

Dari perspektif ini, persoalan mengenai pemikiran Muhammad Rasyid Ridha tidak tampak sebagai pembaruan dalam Islam, format baru terhadap muatan (pesan) akidah, atau tinjauan ulang terhadap-

nya secara parsial maupun keseluruhan, melainkan persoalannya adalah bagaimana memahami problem-problem itu dalam perspektif Islam sebagaimana adanya, dan melakukan tindakan berdasarkan Islam. Dengan demikian, kebangkitan menjadi sesuatu yang sederhana dan jelas: kebangkitan adalah kembali pada Islam yang benar.

2

Bagaimana pandangan Rasyid Ridha mengenai kemungkinan kembali itu, yakni kembali melalui reformasi pengajaran, baik secara keagamaan maupun sosial? Hal itu karena "reformasi yang sebenarnya tidak mungkin tanpa memasukkan reformasi agama ke dalam reformasi sosial".[1] Jelas bahwa reformasi politik di sini ditangguhkan; atau tepatnya, reformasi politik bukan tujuan langsung. Reformasi politik merupakan tujuan yang akan muncul sebagai konsekuensi dari reformasi agama dan sosial. Rasyid Ridha sangat berhati-hati dalam menyerukan kebangkitan terhadap politik, dan terhadap apa saja yang bersifat politik. Dalam hubungan ini, ia mengadopsi sikap gurunya al-Imam Muhammad Abduh. Ketika Rasyid Ridha berbicara tentang al-Imam, ia menjelaskan bahwa "di penghujung usianya al-Imam berketetapan hati menjalankan reformasi agama, sosial, dan bahasa saja. Al-Imam meninggalkan politik sama sekali. Kami memiliki sebuah tulisan mengenai hal itu yang dia tulis dengan tangannya sendiri. Barangkali kami akan mencetak bentuk photografi dari tulisan itu mengenai sejarahnya tatkala berbicara tentang politiknya. Ketika dia sibuk dengan politik, yang menjadi landasan aksinya adalah melawan kesewenang-wenangan dan memberikan kekuasaan kepada rakyat sehingga para penguasa tidak memiliki jalan untuk melakukan kesewenang-wenangan terhadap rakyat".

[1] Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkh al-Ustâdz asy-Syaikh Muhammad Abduh,* juz. I, "Pendahuluan", (Kairo: t.p., 1931).

Media masa (majalah) merupakan sarana untuk menyebarkan ide-idenya. Di sini, media merupakan milik kelompok rakyat, bukan milik satu individu dari kelompok rakyat tersebut. Dalam juz II dari *Majallah al-Manâr* tahun ini (hlm. 160) kami menuliskan bahwa majalah ini merupakan sarana untuk meneruskan ide al-Imam. Kami tambahkan pernyataan dari kami: "sekalipun majalah tersebut dari semua aspeknya tidak seperti yang al-Imam kehendaki", di mana dia berharap agar majalah yang dibentuk pada akhir hayatnya tersebut lebih bersifat sosial, sastra, dan pertanian daripada bersifat politis. Adapun yang ditulis adalah semua hal yang berkaitan dengan akhlak, adat-kebiasaan, dan tradisi-tradisi yang umum di negara, dan kalaupun ada tulisan mengenai politik negara maka hendaknya tidak lebih dari satu atau dua kolom dalam satu edisi yang disarikan dalam kolom baru yang mengandung pelajaran dan manfaat bagi masyarakat banyak".[2]

Sikap hati-hati ini mungkin berasal dari pengalaman, khususnya sikap yang muncul dalam dirinya melihat konsekuensi-konsekuensi yang ditimbulkan dari aktivitas al-Afghâni. Dia menggambarkan upaya al-Afghâni untuk mewujudkan "Kesatuan Islam" dengan mengatakan: "Dia berusaha ke arah tersebut melalui jalan yang paling dekat, yaitu dengan cara menggugah pemerintahan-pemerintahan Islam yang merdeka untuk bersatu". Akan tetapi, usaha ini, seperti yang ia jalani, tidak berhasil. Ide tersebut justru dibenci oleh sebagian penguasa karena kesatuan mengandung pengertian menghilangkan kekuasaan mereka. Sebagian yang lainnya menolak ide itu, baik karena tidak tahu atau karena tidak senang sekalipun mengetahui manfaatnya.[3] Berdasarkan fakta itu, Rasyid Ridha menafsirkan sikap al-Afghâni dan Muhammad Abduh yang mengalihkan perhatian pada upaya reformasi keagamaan akibat kegagalan "misi politik" langsung.

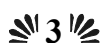
---

[2] *Al-Manar*, jld. X, juz XI, hlm. 845 (4 *Kânun ats-Tsâni* [Januari] 1908).

[3] "Al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah wa Ârâ' Kuttâb al-Jarâ'id fîhâ", *Al-Manar*, jld. II, juz 22, (1899 M./1317 H.), hlm. 377.

Metode "Reformasi Keagamaan" ini terwujud dalam *Majalah al-Urwah al-Wutsqâ* (1301 H./1884 M.).

Dari sini kita dapat menangkap mengapa Muhammad Abduh secara serius cenderung memberikan fokus pada reformasi, dan pada aktivitas politik secara tidak langsung. Hal itu ia nyatakan secara terbuka dalam pernyataannya: "Ia mendirikan *Majalah al-Manar* "untuk menghidupkan ajaran-ajaran *al-Urwah al-Wutsqa*". Adapun yang ia maksud adalah "ajaran-ajaran dan kaidah-kaidah sosial yang dibuat oleh Persatuan Islam". Ia menambahkan, di antara tujuannya adalah "membicarakan pernik-pernik bid'ah, menjelaskan secara detil ajaran-ajaran keliru, akidah-akidah palsu, dan pendidikan yang berguna". Untuk menegaskan hal itu, Rasyid Ridha menyatakan bahwa *al-Manar* bergerak di jalan *al-Urwah al-Wustqa*, kecuali "yang menyangkut masalah politik terkait dengan persoalan Mesir, yakni menyangkut propaganda terhadap Inggris. Sebab, masa ini sudah lenyap bersamaan dengan perkembangan waktu". Dengan demikian, ia mengabaikan secara langsung misi untuk "reformasi politik", dengan keyakinan bahwa masalah politik akan dapat diselesaikan melalui "Reformasi Keagamaan-Pendidikan" karena reformasi politik merupakan konsekuensi dari reformasi tersebut.

3

Akan tetapi, apa yang dimaksud dengan "reformasi agama" menurut Muhammad Rasyid Ridha? Menurutnya, "yang dimaksud reformasi agama bukanlah sejenis upaya meninjau ulang Islam sebagai agama, melainkan maksudnya adalah segala sesuatu yang dapat mempertahankan agama, menjalankannya, dan menyatukan kaum muslimin". Reformasi ini memiliki sarana dan metode yang mesti dijalankan. Reformasi ini, umpamanya, tidak dapat berlangsung "hanya dengan menyemarakkan masjid dan majelis-majelis pengajian, tidak pula dengan sekadar menyejahterakan sejumlah guru, ataupun penduduk Hijaz, yakni dengan memberi gaji dan piagam-piagam." Agar

program itu berjalan dengan baik maka harus dilakukan "program-program yang dikaitkan dengan para penguasa", program-program "yang diarahkan kepada para ulama dan para tokoh agama, seperti para imam dan guru", serta program-program yang berkaitan dengan wilayah Hijaz. Sandaran utama dari reformasi ini adalah "menyatukan kata bagi kaum muslimin dalam satu akidah, dasar-dasar sastra yang sama, hukum *syara'* yang sama untuk diberlakukan kepada mereka, dan bahasa yang sama (Arab)".[4] Rasyid Ridha berpendapat bahwa untuk mewujudkan reformasi tersebut harus dibangun "Liga Islam di bawah kekuasaan khalifah, di mana rakyatnya [adalah yang berada di] semua wilayah Islam, ibu kotanya di Makah al-Mukarramah yang menjadi kiblat kaum muslimin di seluruh negeri, dan mereka menjadi saudara di berbagai tempat sucinya". Liga ini harus memikul tiga tugas utama:

a. Meredam segala bid'ah dan ajaran sesat sebelum menyebar;
b. Mereformasi khutbah, dan
c. Menyerukan kepada agama.[5]

Di antara tugas Liga Islam ini adalah mengadakan hubungan antarpemerintahan Islam sehingga persaudaraan Islam menjadi tampak di Liga ini. Semuanya bersatu untuk menghadapi serangan Eropa dan membendung ambisi-ambisi kerakusannya.

Dengan demikian, Rasyid Ridha memandang bahwa "reformasi atau kebangkitan dapat terjadi hanya melalui pengajaran keagamaan dan pendidikan yang benar, dan bahwa berdasarkan pengajaran ini pula kesatuan Islam bergantung".[6] Akan tetapi, agar dapat berlangsung dengan lebih sempurna maka reformasi tersebut harus memenuhi tiga persyaratan yang terkait dengan corak kekuasaan, kesiapan umat, dan metode reformasi sendiri.

---

[4] "Al-Ishlâh ad-Dîni al-Muqtarah alâ Maqâm al-Khilâfah al-Islâmiyyah", *Al-Manâr*, jld. I, juz XXXIX, (1898 M./1316 H.), hlm. 765.

[5] *Ibid.*, hlm. 765–766.

[6] Al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah wa Ârâ' Kuttâb al-Jarâ'id fîhâ, *Al-Manar*, jld. II, juz 22, hlm. 345.

Terkait dengan aspek pertama, pemerintahan harus bersifat demokratis (musyawarah) yang dapat menjamin keadilan dan persamaan, dan untuk menjalankan masalah-masalah negara dan masyarakat maka sistem tersebut harus memilih orang-orang yang layak dan ikhlas, yang akan menjadi pelayan umat, bukan tuan ataupun penguasa tiran.[7] Terkait dengan aspek kedua, pemikiran dan moralitas umat harus diubah melalui pengajaran dan pendidikan agar muncul dari diri umat kesiapan untuk menerima reformasi, dan agar musyawarah menjadi refleksi atau perpanjangan dari perkembangan umat, bukan sekadar pelaksanaan perintah agama. Pemerintahan musyawarah dalam suatu masyarakat harus berada pada tingkatan puncak terkait dengan pengetahuan dan moralitas. Dari sini, pemerintahan musyawarah dalam Islam bersifat terbatas "sebab forum yang terdiri dari semua etnis tidak akan siap untuk mengatasi para penguasanya karena pengetahuan sosialnya minim, dan karena kesatuan yang menjadikan umat seperti satu orang tidak ada".[8]

Dari aspek ketiga, semua ini dapat terjadi hanya apabila jalannya benar. Ada dua tataran untuk jalan tersebut; tataran "lahir" dan "bentuk-bentuk permukaan". Pada tataran ini, para peneliti pembangunan dan mereka yang berkecimpung di bidang sosiologi, setelah mengamati sejarah bangsa-bangsa, melihat bahwa semua reformasi yang terjadi di dunia hanya melalui orang-orang yang mengungguli masyarakatnya lewat pandangan jauhnya, ketepatan berpikirnya, semangat tinggi dan memiliki keinginan yang kuat. Kesemuanya itulah yang akan meningkatkan dan menaikkan mereka ke posisi yang tinggi. Dalam hal ini, tidak ada perbedaan antara reformasi agama dan sains dengan reformasi materi dan politik. Keduanya berada pada tataran "substansi" sebab "pelaku reformasi pada satu bangsa tertentu tidak menjalankan suatu aktivitas yang karenanya kondisi bangsanya

[7] *Al-Manar*, jld. II, juz 21, hlm. 327, jld II, hlm. 10 dan 109.

[8] *Ibid.*, hlm. 110.

mengalamai perubahan dan mereka dapat terangkat dari kubangan rendah ke tingkat puncak kecuali setelah umat tersebut siap menerima reformasi melalui pengaruh waktu, peristiwa yang bertubi-tubi, serta penyebaran pengetahuan".[9]

Semua ini belumlah cukup. Harus tersedia para penggerak reformasi atau "pemimpin yang menyerukan reformasi melalui cara yang alami, di samping mumpuni dan berpengalaman". Pemimpin seperti ini hanya satu di antara dua pilihan: "mungkin pejuang oratoris yang mampu membangkitkan emosi dan perasaan dan menjauhi nalar. Ia menunjukkan jalan kebahagiaan dan mengarah pada jalan kebenaran". Atau, mungkin raja otoriter (tirani), penguasa yang menindas bangsanya yang lemah dan rakyat yang bodoh. Ia dengan paksa membebani rakyatnya untuk melakukan keinginannya. Akan tetapi, pemimpin yang pertama lebih membutuhkan apa yang dibutuhkan pemimpin kedua. Hal itu karena ia mengajak jiwa dengan suka rela, padahal tindakan sadar secara suka rela merupakan tindakan yang dikehendaki oleh keinginan berdasarkan dorongan pengetahuan dan kerelaan. Jika penguasa tirani tidak berhasil menguasai hati, tetapi ia mampu mengatur aspek-aspek lahiriah dengan cara mengharuskan masyarakat melakukan tindakan-tindakan yang berguna, sekalipun mereka tidak mayakini manfaatnya hingga tiba saat menuai dan memetiknya. Mereka pun kemudian mengetahui apa yang sebelumnya tidak diketahui. Dengan demikian, mereka bagaikan orang yang digiring ke surga dengan dirantai".[10]

Pendapat Rasyid Ridha di atas akan menjadi jelas dan lengkap ketika kemudian ditambahkan dengan pendapatnya yang mengatakan bahwa bukan hanya penguasa yang bertanggung jawab mengenai reformasi, melainkan rakyat juga bertanggung jawab. Jika pihak

---

[9] "Al-Ishlâh wa al-Is'âd 'ala qadr al-Isti'dâd", *Al-Manâr*, jld IV, juz 18, (1319 H./1901 M.), hlm. 682.

[10] *Ibid.*, hlm. 683.

"yang pertama, penguasa, bertindak kurang baik maka tidak selayaknya pihak yang kedua, rakyat, melakukan tindakan yang sama".[11]

Tanggung jawab rakyat merupakan satu langkah untuk memperlihatkan kecenderungannya, khususnya setelah mereka mengetahui dengan baik "kelebihan-kelebihan dan kekurangan-kekurangan orang-orang Eropa",[12] terhadap pendapat yang ditetapkan oleh para sarjana sosiologi, yaitu bahwa "sebab utama kemajuan bangsa adalah organisasi." Bangsa tersebut tidak akan mengalami kemajuan "kecuali setelah berbagai peristiwa masa mengingatkan para individu yang memiliki nurani di antara mereka bahwa harus ada upaya untuk meningkatkan bangsa dan mengangkat posisinya melalui organisasi-organisasi politik, baik rahasia maupun terang-terangan, organisasi sosial keagamaan, ilmiah, seni, dan finansial. Itulah sebab utama dan alasan pertama bagi setiap kemajuan. Melalui organisasi-organisasi itulah akidah dan moral di Eropa menjadi baik. Melalui institusi-institusi itulah pemerintahan-pemerintahan menjadi bagus. Melalui lembaga-lembaga itulah ilmu pengetahuan dan seninya meningkat. Melalui wadah-wadah itulah kekuatan mereka membesar. Melalui badan-badan itulah sumber-sumber kekayaannya menjadi melimpah. Melalui organisasi-organisasi itulah agama mereka menyebar di Barat dan Timur. Dan, melalui badan-badan itulah mereka mendominasi Barat dan Timur".[13]

Di sini, Rasyid Ridha mengingatkan bahwa Timur mendahului Barat dalam masalah kemajuan. "Akan tetapi, peradaban belum mencapai kesempurnaannya di Timur. Ia belum berdiri tegak di atas landasan-landasan kokoh yang membuatnya tegar dan mampu berkembang. Oleh karena itu, peradaban itu runtuh—dan kemudian

[11] Sebagai komentar atas tulisan Rafîq al-Azham yang berjudul: "Man al-mas'ûl al-hukûmah am asy-sya'b? (Siapa yang bertangung jawab; pemerintah atau rakyat?), *Al-Manâr,* jld I, juz 45, (1316 H./1899 M.), hlm. 871–872.

[12] Sekitar tahun 1907 M./1325 H.

[13] Manâfi' al-Aurûbiyyîn wa Madhârruhum fî asy-Syarq, *Al-Manâr*, jld. I, juz L, (1325 H./ 1907 M.), hlm. 342.

kembali runtuh hingga peradaban itu bukan lagi kerja lembaga-lembaga, melainkan kerja individu-individu. Oleh karena itu, Rasyid Ridha berpendapat bahwa andaikata tidak ada insitusi-institusi itu, tentu peradaban Barat modern tidak akan lebih maju, purna, dan pantas menjadi peradaban yang kokoh dan bertahan lama".[14]

Dengan demikian, tampak bagi kita bahwa pikiran utama Rasyid Ridha tidak terletak pada aksi politik—ini berbeda dengan pendapat al-Afghâni—tetapi terletak pada upaya reformasi pada dua tatarannya, keagamaan dan sosial. Ketika reformasi ini berhasil maka ia akan memunculkan sejenis kesatuan di antara pemerintah-pemerintah Islam. Jadi, dia sebenarnya mengingatkan agar aksi politik langsung untuk membangun Liga Islam secara politik harus dihindari sebab sikap itu mengandung sikap memusuhi Eropa. Sikap ini bisa jadi akan menyebabkan kita berhadapan dengannya. Selain itu juga akan memunculkan sikap-sikap dengki dari nonmuslim yang hidup di wilayah-wilayah Islam.[15]

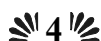
Barangkali sikap ini dapat menjelaskan sikap simpatinya terhadap Partai Persatuan Syria (*Hizb al-Ittihâd as-Sûriy*) yang saat itu dipimpin oleh Michel Luthfillah. Bahkan, dia sendiri bertugas di partai itu sebagai wakil ketua. Ia menjelaskan sikap simpatinya itu dengan mengatakan bahwa ia merestui kalau ia menjadi salah satu pendiri partai tersebut yang bertentangan dengan pandangan politiknya mengenai Liga Arab, yaitu keharusan Jazirah Arab bersatu dengan wilayah-wilayah Arab Utsmani dalam rangka membentuk kerja sama kaum muslimin dengan Nasrani untuk menuntut kemerdekaan penuh bagi Syria, setelah sebelumnya bertahun-tahun ia menyerukan pandangannya, namun hanya sedikit sekali individu-individu di kalangan tokoh Nasrani Mesir yang menyambut seruannya itu. Alasan lainnya adalah karena kerja sama untuk kemerdekaan sebagian wilayah

[14] *Ibid.*, hlm. 342.

[15] "Muhâwarah fi Da'wa dharar ad-Dîn wa al-Jâmi'ah al-Islamiyyah", *Al-Manâr*, jld. I, juz XVI, hlm. 284.

Arab tidak bertentangan dengan upaya wilayah lainya untuk merdeka dengan cara lainnya".[16] Karena dorongan semangat itulah ia menentang kecenderungan pemisahan Libanon dari gerakan kemerdekaan Syria, baik dalam bentuknya yang diajukan oleh Jenderal Anton Arida yang mewakili "Libanon Tanah Air Kristiani",[17] maupun dengan bentuknya yang diajukan oleh Jenderal Ilyas al-Huwayyik yang mewakili negara "Libanon Raya" di bawah mandat Prancis.

Barangkali semua ini dapat menjelaskan sikap moderat Rasyid Ridha terkait dengan konsepsi yang ia lontarkan dengan sebuatn "Liga Islam". Ide ini dapat digambarkan sebagai bercorak "fiqh" yang bebas dari "politik", dan berwarna toleran. Ketika menjelaskan konsep tersebut ia mengatakan: "Liga Islam memiliki dua aspek: *pertama,* mencakup mereka yang meyakini agama Islam dan disatukan dengan hubungan persaudaraan keimanan sehingga mereka bagaikan satu badan; *kedua*, ikatan yang mengaitkan seorang muslim dengan muslim lainnya dari kalangan mereka yang beragama melalui ikatan hukum yang adil yang mereka pakai sebagai sarana hukum secara sama".[18]

4

Berdasarkan penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa reformasi yang diserukan Muhammad Rasyid Ridha bukan merupakan tujuan, melainkan sekadar sarana untuk menjaga agama dan memperkuat kuasanya melalui sarana negara. Perhatiannya pada politik muncul akibat asumsinya akan keharusan adanya negara Islam kuat yang

[16] Rasyid Ridha, *Al-Manâr*, jld. XXI, juz IV, hlm. 203.

[17] Rasyid Ridha memberikan komentar atas seruan itu dengan menyatakan: Oh, Libanon. Dahulu ia menikmati kemerdekaan yang tiada bandingannya, kemudian kemerdekaan itu dirampas sang ibu penuh kasih dan menjadikannya sebagai sarana paling jahat untuk merampas kemerdekaan seluruh Suriah, sementara anak-anak negeri yang berbakti tidak merasakan: tiada nasionalisme, tiada tanah air, tiada politik, dan tiada pengaturan. Bagaimana mungkin mereka mengklaim?" (*Al-Manâr*, jld. XXXIII, hlm. 156).

[18] "Al-Jinsiyyah wa ad-Dîn al-Islâmii", *Al-Manâr* jld. II, juz XXI, (1317 H./1899 M.), hlm. 326–327.

mampu melindungi dan mempertahankan agama Islam. Bahkan, menurutnya, menghadapi Eropa pada dasarnya bersifat politis berdasarkan keniscayaan tersebut. Perlawanan dengan Eropa muncul lebih disebabkan karena kepentingan mempertahankan agama daripada untuk kepentingan "tanah air" atau "kebangsaan". Atau, dengan kata lain, perjuangan mempertahankan "tanah air" atau "nasionalisme" dimungkinkan pertama-tama karena perjuangan untuk agama dan keimanan rakyat terhadap prinsip-prinsip agama secara benar dan keinginannya untuk menjalankannya. Berdasarkan pandangan ini, dimungkinkan melakukan negosiasi dengan Eropa selama negosiasi tersebut tidak bertentangan dengan adanya kekuasaan Islam yang melindungi agama terkait dengan landasannya. Hal itu karena kuasa, menurut perspektif ini, lebih bersifat keagamaan sebelum kemudian bercorak "nasionalisme", lebih-lebih bahwa "kebenaran" secara substantif bersifat islami. Oleh karena itu, harus ada kekuasaan islami. Kebenaran ini tidak terpisahkan dari kekuasaan, bahkan tidak mungkin mengasumsikan kebenaran itu tanpa kekuasaan. Dari sini dapat dipahami makna terdalam dari semangat Rasyid Ridha yang mutlak terhadap negara Islam, terhadap kesatuan negara Islam sebagai simbol kekuatan. Dapat dipahami pula makna terdalam dari kesatuannya yang mengharuskan orang yang dominan harus ditaati berdasarkan kekuasaannya—sekalipun tidak diperkenankan selain Islam—sebagai salah satu persyaratan kekhalifahan yang sah, di antaranya bernasab Quraisy, dan yang dijadikan pegangan di sini adalah "memelihara kemashlahatan yang lebih dapat diterima dan menghindari bahaya".[19]

Dalam perspektif ini pula menjadi jelas pendapat Rasyid Ridha mengenai sebab-sebab yang menjadikan Arab tidak berusaha menuntut untuk berpisah dari kekuasaan Utsmani dan mendirikan negara tersendiri setelah hubungan Arab-Turki mengalami krisis sejak tahun 1910. Artinya, setelah "fanatisme Turki" menjadi tak terkontrol. Ia

[19] Rasyid Ridha, *Al-Manâr*, jld. XX, juz I, (1917). hlm. 41–42.

mengatakan: "Alasan mengapa bangsa Arab tidak berkeinginan untuk mendirikan negara baru bukan karena takut terhadap kekuatan kekuasaan Utsmani seperti anggapan bangsa Turki. Sebab, bangsa Arab sebenarnya lebih kuat daripada bangsa Yunani, Bulgaria, dan bangsa-bangsa lainnya yang memisahkan diri dari kekuasaan Utsmani dan menjadi negara merdeka. Penyebabnya juga bukan karena terpecahnya bangsa Arab dan tidak dimungkinkannya para pimpinan mereka untuk bersatu seperti anggapan banyak orang. Akan tetapi, alasan mengapa bangsa Arab diam dan tidak mau menuntut kemerdekaan mereka dan membangun negara baru untuk mereka adalah Islam dan Eropa".[20] Ini berarti bahwa Islam "melenyapkan sikap fanatisme etnik dari hati bangsa Arab. Fanatisme ini dihilangkan untuk membangun fanatisme "persaudaraan islami", dan bahwa tidak adanya tuntutan bangsa Arab untuk membangun negara Arab tersendiri berasal dari kekhawatiran akan terjadi perpecahan dan pengelompokan yang menyebabkan munculnya pendudukan Eropa terhadap bumi Arab (Utsmani).

Akan tetapi, mesti harus berhati-hati, khususnya setelah tampak nyata ketidakmampuan kekuasaan Utsmani (kekuasaan pemersatu) untuk menghadapi gempuran Eropa terhadap negara-negara Arab, di mana langkah pertama dari gempuran itu tercermin pada pendudukan Itali terhadap Libia pada 1912. Demikianlah Rasyid Ridha mengadopsi revolusi Syarîf Husein karena revolusi ini, dari satu sisi, merupakan revolusi terhadap "kelompok persatuan ateis" (sebagaimana yang mereka istilahkan), yaitu mereka yang keluar dari Islam yang benar dan mengikuti politik penindasan terhadap bangsa Arab. Di sisi lain, penyebabnya adalah karena revolusi tersebut memungkinkan didirikannya negara Islam alternatif sehingga revolusi tersebut dapat berfungsi sebagai sikap jaga-jaga terhadap kondisi darurat apabila kekuasaan (Utsmani) runtuh".[21] Ia menjelaskan posisi-

[20] Rasyid Ridha, *Al-Manâr*, jld. XX, juz I, hlm. 44.

[21] Rasyid Ridha, *Al-Manâr*, jld. XX, juz VI, (Syubath, 1918), hlm. 281.

nya ketika mengatakan tentang Syarif Husein bahwa "berusaha menyelamatkan kekuasaan dari bahaya berada di luar kemampuan dirinya dan orang lain sehingga ia memulainya dengan yang mungkin, yaitu menyelamatkan wilayah Hijaz—asal mula munculnya Islam dan tempat bersinarnya Islam—dari bencana dan malapetaka yang menimpanya, setelah itu baru menyelamatkan wilayah-wilayah Arab lainnya yang dapat diselamatkan. Pentahapan ini dilakukan untuk menciptakan lingkungan, mempertahankan kemerdekaan Islam, dan menjaganya agar jangan sampai lenyap, di mana dikhawatirkan dapat digantikan oleh kekuasaan Utsmani, kita berlindung kepada Allah.[22]

Jadi, ia menafsirkan revolusi Syarîf Husein untuk memerdekakan wilayah Hijaz sebagai bentuk pengabdian terhadap Islam, bukan sebagai perlawanan terhadap kekuasaan Utsmani. Ia mengatakan: "Kita semua mengetahui bahwa di seluruh dunia ini tidak ada tempat yang tepat untuk mendirikan negara Islam, yang bisa menggantikan kekuasaan Utsmani, apabila terjadi padanya apa yang kita khawatirkan, kecuali Jazirah Arab dan negara-negara Arab yang terkait dengannya."[23] Dengan demikian, harus ada keterkaitan antara hakikat Islam dengan kekuasaan Islam. Tidak disangsikan bahwa keinginan kuat untuk kelangsungan dan kekuasaan negara Islam merefleksikan kesadaran yang kuat terhadap bahasa eksternal Eropa, baik pada tataran politik maupun budaya. Sebab, tanpa kuasa islami, bahaya tersebut, pada satu sisi, akan mengancam masyarakat Islam sebagai identitas, dan di sisi yang lain, euforia mendirikan kekuasaan berarti berhadapan dengan Eropa. Oleh karena itu, harus dibuat perencanaan sekaligus yang dapat memberikan batas-batas pemisah antara Eropa dengan Islam, dan yang dapat membuat batas-batas yang mengaitkan [antarkeduanya]. Penjelasan ini mengharuskan kita menguraikan konsep pembaruan menurut Sayyid Rasyid Ridha.

---

[22] *Ibid.*, hlm. 285.

[23] *Ibid.*, hlm. 287.

5

"Kemajuan secara mutlak merupakan karunia Allah untuk manusia. Allahlah yang memberi masing-masing di antara mereka secara bertahap hidayah wahyu di setiap tahapan kehidupan sosial mereka yang mana hal itu menjadikan mereka siap menghadapi tahapan dan ia juga cocok dengan kondisi ruang dan waktu". "Hukum gradasi ini" menyebabkan jenis manusia ini secara keseluruhan siap untuk memahami petunjuk ketuhanan yang tertinggi. Setelah petunjuk ini, manusia hanya perlu menggunakan akalnya untuk mendapatkan petunjuk itu disetiap waktu dan ruang. Dari situ, Allah akan memberi hidayah Al-Qur'an kepada manusia dan menutup kenabian melalui misi Muhammad Saw." Dengan demikian, Islam merupakan petunjuk yang mutlak dan purna: tidak ada petunjuk sebelumnya. Tidak ada petunjuk di luar Islam, dan tidak ada petunjuk setelahnya. Jadi, Islam merupakan dasar dan pusat kemajuan, dasar dan pusat perkembangan. Hanya saja, pengaruh wahyu terhadap hati dan akal manusia terkadang melemah seiring dengan waktu sehingga manusia menjadi tertinggal dan posisi mereka jatuh. Tidak ada jalan keluar dari kondisi ini kecuali dengan "menghidupkan hidayah kenabian dalam diri mereka"; dalam arti tidak bisa dilakukan dengan merujuk pada petunjuk yang lain. Sebaliknya, ketertinggalan dan keterpurukan umat Islam hanya karena mereka jauh dari petunjuk kenabian. Syarat perkembangan dan kemajuan mereka hanya [bisa dilakukan-*ed.*] dengan kembali pada petunjuk tersebut. Pribadi yang mengarahkan mereka ke jalan kembali ini adalah pembaru, namun pembaru tidak muncul begitu saja atau dengan kehendaknya sendiri, tetapi Allahlah yang menjadikannya sebagai kurnia buat manusia, dan yang mengutusnya sesuai dengan kebutuhan terhadap pembaruan".

Jadi, pembaruan bukanlah pembaruan terhadap "yang dasar", artinya terhadap wahyu atau agama, tetapi pada akal manusia agar mereka dapat kembali pada "yang dasar" dan dapat memahaminya dengan benar. Atau, pembaruan adalah pembaruan terhadap baju

agama yang sudah lusuh dipakai manusia, dan mereka telah meruntuhkan bangunan keadilan di antara manusia". Kebutuhan terhadap pembaruan dimulai sejak abad II. "Imam Abd al-Azîz merupakan tokoh pembaru terhadap apa yang telah dibuat lusuh oleh klannya, Bani Umayyah, dan terhadap apa yang telah mereka koyak-koyak dan robek-robek melalui pertikaian. Imam Ahmad bin Hanbal merupakan pembaru di abad III terhadap baju Sunnah yang telah dibuat lusuh oleh sebagian Bani Abbas, terhadap jalan kebaikan para tokoh salaf, dengan cara mengikuti bagian-bagian al-Kitab yang tidak jelas hanya karena menghendaki kekacauan dan takwil terhadapnya dan menjadikan pendapat-pendapat rasional sebagai penentu mengenai sifat-sifat Allah serta apa saja yang berkaitan dengan ilmu gaib dengan cara mengaitkannya dengan apa saja yang terjadi di alam nyata. Syaikh Abu al-Hasan al-Asy'ari merupakan pembaru abad IV dalam pengertian ini. Hujjatul Islâm Abu Hamid al-Ghazali merupakan pembaru di akhir abad V dan awal abad VI terhadap apa saja yang telah dicabik-cabik oleh kecenderungan para filsuf dan orang-orang zindik Batiniah. Imam Abu Muhammad Ali bin Hazm az-Zhahiri adalah pembaru di abad VI terhadap pemahaman teks-teks *syar'i* yang telah disimpangkan oleh nalar. Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah dan muridnya, Ibn al-Qayyim, merupakan dua pembaru di akhir abad VII dan awal abad VIII terhadap semua hiasan-hiasan keindahan al-Kitab dan as-Sunnah di semua tindakan dan ilmu-ilmu agama, yang dicabik-cabik oleh bid'ah-bid'ah filsafat, teologi, tasawuf, dan ateis".[24]

6

Dari teks di atas tampak jelas bahwa ada dasar agama yang tercermin dalam al-Kitab dan as-Sunnah, dan bahwa memegangi dasar ini serta menyerasikan ucapan dan tindakan dengannya dapat me-

[24] Rasyid Ridha, *Al-Manâr*, jld. XXXII, juz I, (Oktober 1931), makalah: "Tashdîr at-Târîkh", hlm. 2–15.

wujudkan hal baru dan kebaikan, sementara melepaskan dan menjauhinya dapat mewujudkan keterbelakangan dan kejelekan.

Dengan demikian, parameter pembaruan adalah kerenggangan dan kedekatannya dengan dasar tersebut. Maksud dari pembaruan hanyalah pembaruan jalan yang telah melenceng, pemikiran yang telah sesat, dan tindakan yang telah jelek. Dengan kata lain, pembaruan berarti menutup jurang yang menjauhkan manusia dari dasar. Pembaruan berarti menyambung apa yang terputus antara manusia dengan dasar agama, al-Kitâb dan as-Sunnah.

Ini berkaitan dengan pembaruan pada tataran teoretis, keimanan dan agama. Ada pembaruan lain yang niscaya, yaitu "pembaruan kehidupan" melalui sesuatu yang tidak bertentangan dengan dasar agama. Pembaruan ini tidak dapat dikembangkan oleh para pembaru lama melalui sarana-sarana yang juga lama. Tidak pula seperti pembaruan yang dikehendaki oleh sufi yang mendasarkan kekuatannya pada orang-orang yang telah meninggal, mengandalkan keramat-keramat dan tertipu dengan kuburan-kuburan. Pembaruan seperti itu juga tidak dikehendaki untuk mengatasi rintangan-rintangannya oleh orang yang tenggelam dalam lautan teori-teori rasional dan orang yang memecah-mecah pemikiran dengan teori-teori filsafat. Seluk-beluk dan misteri pembaruan itu tidak akan dipelajari oleh orang yang hanya fokus pada buku-buku syari'at, dan fokus pada upaya menghasilkan hukum-hukum atas peristiwa-peristiwa yang terjadi. Orang yang mempelajari secara mekanik sains dan seni kontemporer dengan tujuan menjadi salah satu pekerja di salah satu sektor peradaban atau salah satu departemen juga tidak akan sampai pada pembaruan tersebut.

Semua ini merupakan bencana baru yang besar dan tidak umum. Tidak akan ada yang dapat menanganinya kecuali sedikit tokoh yang tidak umum pula. Ia harus memiliki jiwa yang tinggi dan dikaruniai bagian besar dari warisan kenabian, yaitu kesempurnaan keimanan dan hak mendapatkan ilham. Ia juga harus mengerti kondisi zaman-

nya, sejarah agama dan politik masyarakat, hukum-hukum Allah mengenai sosial, retorika yang kuat, dan berbagai ilmu yang menjadikannya cakap dalam bertindak".[25]

Hanya orang seperti ini yang mampu memperbarui kehidupan melalui petunjuk yang ia dapatkan dari kenabian. Jadi sudah pasti bahwa pembaruan dunia, atau "pembaruan kehidupan" hanya [dapat dilakukan-*ed.*] dengan petunjuk agama.

Dari pendapat Rasyid Ridha ini dapat disimpulkan bahwa yang ia maksud dengan pembaruan duniawi adalah "ilmu baru, seni baru, senjata baru, sistem detil mengenai politik, manajemen dan finansial, kerja sama dengan cara mendistribusikan kerja serta menggunakan sumber daya alam". Ia menggamabarkan pembaruan yang dibutuhkan oleh kehidupan Islam sebagai "pembaruan otonomi, seperti pembaruan Jepang, melalui pembaruan itu kepentingan ekonomi, militer, dan politik kita menjadi meningkat, kekayaan pertanian, kerajinan dan perdagangan kita juga menjadi tumbuh berkembang. Dengan pembaruan itu, umat akan menjadi umat yang mulia, menjadi negara yang kuat dengan tetap mempertahankan tiang penyangga umat, agama, budaya, syari'at, dan bahasa, juga dengan tetap mempertahankan jati diri bangsa seperti mode, adat kebiasaan yang baik dan etika". Pembaruan ini disebut dengan "pembaruan yang otonom" karena ia merupakan "pembaruan yang legal"; ia mencakup semua yang dapat membanggakan bangsa dan negara, seperti ilmu pengetahuan, seni, industri, sistem keuangan, manajemen, militer, dan transportasi darat, laut, dan udara. Semua itu dalam Islam termasuk kewajiban-kewajiban *kifâyah* di mana seluruh bangsa akan bersalah apabila kewajiban tersebut dibiarkan, sementara syari'at tidak menjelaskan dengan berbagai persyaratan, kecuali hanya untuk menghindari bahaya dan kezaliman". Bagaimanapun juga tidak ada pembaruan tanpa petunjuk agama.

---

[25] *Ibid.*

7

Gambaran paling tepat mengenai pemikiran Sayyid Rasyid Ridha adalah gambaran yang diberikan sendiri olehnya ketika ia menafsirkan Al-Qur'an al-Karîm. Ia mengatakan bahwa ia "konservatif (salafi), penganut hadits (*atsari*), sipil (lawan politik), modern, persuasif, sosiologis, dan politis". Oleh karena itu, pemikirannya pada tataran ini bersifat eklektif. Ini tidak lain merupakan perpanjangan dari eklektisisme konservatif yang dasar-dasarnya telah dibangun oleh Imam al-Ghazali, dan kemudian oleh Ibn Taimiyah diletakkan pada sebuah sistem yang mapan dan tertutup.

AL-KAWAKIBI
Pemikiran sebagai Reformasi

1

Mengapa terpuruk? "Sarana apa yang paling baik untuk bangkit"?[1] Dari dua pertanyaan inilah al-Kawakibi berpijak, dan di seputar dua persoalan itulah pemikirannya bergerak.

2

Keterpurukan merupakan "penyakit" ... akarnya adalah "kesewenang-wenangan politik". Akan tetapi, penyakit ini sebenarnya seperti "cacat yang bersifat aksidental", terutama terkait dengan pola-pola kehidupan, perilaku dan cara-cara berpikir. Artinya, penyakit itu terjadi pada dahan dan ranting, bukan pada batang utama dan akarnya. Keyakinan al-Kawakibi terhadap akar dan kemapanannya merupakan keyakinan mutlak dan sempurna. Sebab, kemapanan akar merupakan satu-satunya faktor yang tetap dapat melestarikan "kebesaran agama di sepanjang abad ini". Dari sini, al-Kawakibi memiliki keyakinan bahwa penyakit yang berupa keterpurukan ini dapat dilenyapkan dan sangat mungkin untuk dinaikkan ke jalan kemajuan.

[1] Kutipan dan ungkapan yang tertulis di antara dua tanda kutip, dalam bagian pengantar ini, semuanya diambil dari al-Kawakibi.

3

Dalam rangka [mewujudkan hal-*ed.*] itu, al-Kawakibi menapak jalan kritik yang tercermin pada tiga fase yang saling berkaitan erat:

Pertama, "menjelaskan kondisi sekarang dan menggambarkan gejala-gejalanya, maksudnya "mendiagnosa penyakit secara cermat".

Kedua, "menjelaskan bahwa penyebab cacat yang terjadi adalah kebodohan yang meluas".

Ketiga, "mengarahkan kesalahan dan tanggung jawab kepada para penguasa, ulama, dan semua orang karena mereka enggan menggunakan kekuatan konsensus untuk bangkit".

4

Dengan metode tersebut, al-Kawakibi menetapkan sebab-sebab keterpurukan ke dalam lima alasan mendasar:

Pertama, perubahan politik dari "perwakilan sosialis-demokratis" ke monarki semi absolut". Mereka yang berusaha melakukan perubahan ini "lebih cenderung mengambil hal-hal yang sejalan dengan sisa-sisa kecenderungan paganismenya".

Kedua, perubahan umat menjadi "bangsa militer, dalam didikan dan moralitasnya, jauh dari "seni, kerajinan, dan berusaha mendapatkan aspek-aspek alamiah".

Ketiga, kaum muslimin saling menggunakan kekuatannya di antara mereka sendiri sehingga mereka hidup dengan cara "saling mengalahkan dan menipu, bukan saling bekerja sama dan pertukaran".

Keempat, adanya kebodohan pada kebanyakan penguasa kita yang hidupnya mewah. Mereka merobohkan rumah mereka sendiri dengan tangannya sendiri.

Kelima, "lenyapnya kebebasan ... padahal manusia harus bebas berbicara dan bertindak, tidak boleh ada penghalang yang zalim". Di

antara cabang-cabang kebebasan ini adalah “persamaan hak, pengawasan terhadap penguasa, tidak ada rasa takut dalam menuntut, adanya kebebasan pendidikan, kebebasan berpidato dan publikasi, kebebasan berdebat ilmiah, keadilan, jaminan keamanan bagi agama dan jiwa, kemuliaan dan harga diri, pengetahuan dan upaya pengembangannya”. Kebebasan bukan hanya bersifat spiritual, melainkan juga memiliki kandungan materi-sosial yang berkaitan dengan kehidupan praksis manusia.

5

Al-Kawakibi dalam bahasannya mengenai sebab-sebab keterpurukan bersikap keras terhadap kekuasaan. Ia berpendapat bahwa “adanya kekuasaan legal yang melemah, sekalipun sedikit, lantaran kerusakannya atau dominasi kekuasaan pribadi atau person-person terhadap kekuasaan tersebut ... inilah faktor mendasar bagi semua penderitaan”. Oleh karena itu, ia memandang bahwa kesewenang-wenangan politik menjadi sebab utama kemunduran. Dia mendefinisikan kesewenang-wenangan itu dengan “pemerintahan yang antara dia dengan rakyatnya tidak ada hubungan tertentu yang dikenali dan dilindungi oleh hukum yang berlaku”. Hukum tersebut didasarkan pada “kebodohan” dan atas dasar “militerisme terorganisir”—”suatu musibah terbesar bagi semua bangsa—dan musibah kemanusian terpenting”. “Militerisme merusak moral bangsa, di mana ia mengajarkan kejahatan pada bangsa, mengajarkan ketaatan buta, ketergantungan, mematikan kreativitas dan ide kemandirian, dan membebani (warga) bangsa dengan iuran yang di luar kemampuan.

Semua itu diarahkan untuk mendukung kesewenang-wenangan yang membawa bencana: kezaliman pemerintahan yang mengarah pada kekuatan di satu sisi, dan kezaliman bangsa atas bangsa yang lainnya di sisi yang lain. “Tingkatan kezaliman yang paling kuat adalah pemerintahan individu yang mutlak, pewaris singgasana, panglima

perang, dan pemegang kekuasaan keagamaan". Yang pasti adalah bahwa kezaliman politik lahir dari kezaliman agama, atau keduanya merupakan dua saudara; kesewenang-wenangan sosial "terlindungi oleh benteng kezaliman politik". Selain itu, kesewenang-wenangan tidak menyentuh aspek ibadah karena ibadah pada kebanyakannya sejalan dengan kesewenang-wenangan"; orang yang zalim tidak takut akan ilmu-ilmu bahasa dan ilmu-ilmu agama yang terkait dengan eskatologi karena ia berkeyakinan bahwa ilmu-ilmu itu tidak dapat menghapuskan ketololan, tidak pula dapat menghilangkan katup penutup". Hal ini dapat menjelaskan kritik al-Kawakibi terhadap mereka yang ia sebut dengan "ulama" dan para tokoh agama yang "mengenakan sorban". Jika mereka bukan pengecut dalam menghadapi penguasa dan tindak kezalimannya maka mereka adalah orang-orang yang suka pamer dan perayu. Dari sini ia menggambarkan mereka sebagai "lebih berbahaya terhadap agama daripada setan".

Sikap ambil muka dan hipokrit mereka menyebabkan lenyapnya "agama asli" sehingga dapat dikatakan bahwa penyebab kekurangan ini adalah "agama yang ada" ini. Agama yang ada sekarang ini, dengan memandang apa yang kita peluk, bukanlah pada apa yang kita tegaskan, memperhatikan apa yang kita lakukan, bukan pada apa yang kita katakan, bukan agama yang menjadi jati diri para ulama salaf kita. Sama sekali bukan. Agama tersebut telah dihinggapi berbagai insiden perubahan yang mengubah sistemnya". Insiden-insiden ini adakalanya berupa "perubahan-perubahan, sikap-sikap abai, atau tambahan-tambahan".

6

Teori yang mendorong al-Kawakibi untuk meruntuhkan keterpurukan di satu sisi dan untuk mewujudkan kebangkitan di sisi lain, adalah apa yang ia sebut dengan "islamiah". Dalam mendefinisikan term tersebut ia mengatakan bahwa "islamiah" disandarkan pada dasar-dasar kebebasan dengan cara menghilangkan semua bentuk

dominasi dan despotisme, namun menganjurkan keadilan, persamaan, kesederhanaan, dan persaudaraan. Islamiah mendorong untuk melakukan kebaikan dan saling mencintai. Dasar-dasar pemerintahan islamiah adalah musyawarah aristokrasi, musyawarah pemegang kekuasaan mengenai umat dengan nalar mereka, bukan dengan pedang. Dasar-dasar menajemen umat adalah *tasyri'* demokrasi, maksudnya sosialis. Dalam islamiah tidak ada pengaruh agama secara mutlak di luar persoalan menegakkan syi'ar-syi'ar agama".

Sudah pasti bahwa kata "aristokrasi" di sini tidak mengandung pengertian khas, ataupun simbol pembedaan harta atau kedudukan. Maksud dari kata aristokrasi di sini adalah aristokrasi akal dan agama, dalam arti pemahaman dan pengetahuan. Dalam dua masalah ini terkandung wilayah bagi persamaan seluruh manusia. Al-Kawakibi mengkritik apa yang dia sebut dengan "kebanggaan" terhadap "keturunan darah biru". Ia mengkritik mereka yang membanggakan bahwa mereka adalah "keluarga ulama dan darah biru", "keluarga kaya dan dermawan", atau "keluarga penguasa". Ia memandang bahwa "darah biru-darah biru" seperti itulah yang justru merupakan "pangkal bencana". Manusia, dalam pandangan al-Kawakibi, adalah saudara yang sejajar asal-usulnya. Bahkan, ia menegaskan bahwa "suara yang menang" semestinya adalah milik mayoritas masyarakat, bukan milik "darah biru".

7

Tuntutan awal islamiah adalah menuntut "model politik musyawarah, model yang telah dipakai oleh sebagian bangsa Eropa, yaitu bangsa yang—barangkali dapat kita katakan—telah memanfaatkan Islam melebihi dari kaum muslimin sendiri. Model tersebut merupakan model kenabian Muhammad. Intinya adalah:

a. Pemerintahan yang menetapkan persamaan, bahkan sekalipun di antara mereka sendiri (di antara para penguasa) dengan rakyat yang miskin dalam menikmati megahnya kehidupan dunia".

b. "Perasaan bersaudara dan hubungan-hubungan lembaga sosial bersama".

Sosialisme di sini secara spiritual dan materiil menjadi landasan model politik kekuasaan. Dalam perspektif ini, al-Kawakibi menyamakan antara despotisme, menumpuk harta, dan memonopolinya. Despotisme senantiasa mengatakan: "agamaku dan kemuliaanku serta kehidupanku adalah harta, harta, dan harta". Ini berarti bahwa ia adalah lawan dari agama, kemuliaan, dan kehidupan.

Al-Kawakibi mendefinisikan pengertian harta dengan mengatakan: "harta diambil dari limpahan yang ditempatkan Allah *ta'ala* di alam dan hukum alamnya. Harta ini tidak dapat dimiliki, maksudnya diberikan kepada manusia tertentu, kecuali dengan cara bekerja atau menerima jasa karenanya". Jadi, harta di sini adalah "nilai kerja". Ia tidak terkumpul di tangan para hartawan, kecuali melalui sejenis dominasi dan tipuan. Dari sini ia menyimpulkan dua hal:

a. Kehinaan melekat pada bangsa-bangsa yang kaum hartawannya sangat banyak".

b. Kehidupan sosialisme merupakan kehidupan terindah yang dibayangkan nalar".

Islamiah yang dikatakan oleh al-Kawakibi tersebut dapat mewujudkan kehidupan sosialisme yang indah. Hal itu karena islamiah dalam wajah sosialismenya didasarkan pada prinsip-prinsip berikut:

Pertama, mencegah adanya akumulasi kekayaan yang berlebih, yang lahir untuk kezaliman, yang membahayakan moral individu".

Kedua, melarang sikap "pasrah dalam hal mencari rizki, mengharuskan setiap individu rakyat untuk berusaha mencari rizkinya sendiri".

Ketiga, memberikan tanah-tanah pertanian sebagai milik masyarakat umum agar mereka tanami dan hasilnya dinikmati oleh mereka yang bekerja untuk itu".

Keempat, membuat kaidah-kaidah hukum universal yang dapat mencakup seluruh masalah hingga masalah-masalah yang bersifat pribadi, dan mengaitkan pelaksanaannya dengan pemerintahan, "seperti yang sekarang dituntut oleh kebanyakan lembaga-lembaga sosialis".

Dari sini al-Kawakibi sangat menekankan pentingnya "kekayaan publik", lebih-lebih yang berkaitan dengan perannya yang menentukan dalam "melestarikan kemandirian" dan melenyapkan kemiskinan yang ia gambarkan sebagai "panglima seluruh kejahatan dan pioner bagi setiap kemalangan. Dari sini kita menjadi bodoh. Dari sini pula muncul kebejatan moral kita. Syari'at kita dibangun berdasarkan prinsip bahwa dalam harta para hartawan terdapat hak yang pasti bagi orang yang malang dan miskin. Oleh karena itu, dari para hartawan diambil sebagian hartanya, kemudian dibagikan kepada para fakir. Akan tetapi, pemerintahan islami ini telah memutar persoalan sehingga yang terjadi adalah pemerintah menarik harta dari fakir-miskin dan menyerahkannya kepada para hartawan, dan dipakai untuk membantu mereka yang berfoya-foya dan tolol".

8

Islamiah menuntut peradaban, khususnya "kebijaksanaan rasional menjadikan orang-orang Barat nyaris lebih tahu daripada kita, bahkan mengenai struktur agama kita". Di antara gejala-gejala kemunduran dalam peradaban Islam adalah "membatasi pengetahuan hanya pada ilmu-ilmu agama, sebagian ilmu eksak, dan mengabaikan ilmu-ilmu eksak lainnya dan juga ilmu alam". Sikap ini termasuk di antara yang dipelihara dan didorong oleh sikap despotisme. Hal itu karena seorang despotik merasa ketakutan dengan ilmu-ilmu kehidupan, seperti metafisika, filsafat rasional, hak-hak warga negara, hukum sosial, politik sipil, sejarah, retorika, dan ilmu-ilmu lain yang dapat membesarkan jiwa, memperluas nalar, dan yang mengajarkan manusia tentang apa yang menjadi hak-haknya. Atas dasar ini, al-

Kawakibi menekankan bahwa "begitu cahaya pengetahuan menyebar di kalangan rakyat, pada saat itu pula terlepas ikatan-ikatan belenggu, nasib kaum despotik—para pimpinan politik dan agama—menjadi hancur.

9

Agar pendapat-pendapatnya memiliki dimensi praksis-agitatif, al-Kawakibi terkadang memakai perbandingan antara "subjek" (*adz-dzat*) dengan "yang lain" (*al-akhar/ the other*), antara realitas muslim dengan realitas asing. Kaum muslimin dalam realitasnya adalah "budak kekuasaan ... kenikmatan mereka makan dan melahirkan keturunan". Mereka lupa atau tidak mengetahui kenikmatan yang sebenarnya: kenikmatan ilmu dan pengajarannya, kenikmatan kebesaran dan perlindungan, kenikmatan altruisme dan dermawan, kenikmatan melindungi kedudukan dalam hati, kenikmatan pengaruh pendapat (ide) yang benar, dan kenikmatan menjadi orang yang tidak berjiwa bodoh. Sementara "orang atau pihak lain"—biasanya ia mencontohkan Inggris—tidak dibuat mabuk oleh kemenangan, tidak dibuat lemah oleh kekalahan, dan sedikit pun tidak pernah mengawasi raja-raja mereka". Meskipun orang Barat tinggal di Timur, mereka tidak lebih sebagai pedagang yang menikmati. Secara umum mereka "mengetahui bagaimana mengatur, menikmati, menawan, dan bagaimana memonopoli". Ringkasnya, kekuatan Barat, maksudnya "yang lain", menurut pandangan al-Kawakibi tercermin pada masalah-masalah berikut:

a. Kemampuannya menghimpun bangsa yang besar;

b. kemampuan senjata sehingga mampu meredakan nyali keberanian dan menjadikan kesiapan sebagai pertimbangan utama;

c. kemampuannya mengeksplorasi rahasia-rahasia kimia dan mekanika;

d. kemampuannya menundukan yang didapat dari alam;

e. kemampuan dan keuletannya dalam menghancurkan belenggu-belenggu despotisme, dan

f. kemampuan melindungi kontrak perusahan-perusahan keuangan yang besar.

Semua ini melahirkan “perbedaan yang besar antara Timur muslim dengan Barat. Contohnya: “Bangsa Barat menuntut pemimpinnya untuk bersumpah setia melayani mereka dan tunduk pada hukum, sementara penguasa Timur justru meminta rakyatnya bersumpah untuk taat dan patuh (kepada pemimpin). Orang-orang Barat menganugerahkan kepada raja-raja mereka kelebihan-kelebihan yang mereka dapatkan dari rizki mereka, sementara para penguasa Timur meminta kepada siapa saja yang mereka kehendaki untuk mentasarufkan harta mereka sebagai sedekah. Orang Barat menganggap dirinya sebagai pemilik bagi sebagian besar tanah airnya, sementara orang Timur menganggap diri dan anak-anaknya, serta apa yang ada di kedua tangannya sebagai milik penguasanya. Orang Barat memiliki hak yang harus dijalankan oleh penguasanya, namun mereka tidak memiliki kewajiban, sementara orang Timur memiliki kewajiban terhadap penguasanya, namun dia sendiri tidak memiliki hak. Orang Barat membuatkan undang-undang untuk pemimpinnya agar dipatuhi, sementara orang-orang Timur menjalankan undang-undang yang dibuat penguasa mereka. Takdir dan nasib orang Barat berasal dari Allah, sementara takdir dan nasib orang Timur muncul di antara dua bibir penguasa zalim. Orang Timur cepat percaya, sementara orang Barat tidak akan menolak dan menerima sebelum melihat dan merasakan. Orang Timur lebih banyak disibukkan dengan masalah kemaluan seolah-olah seluruh kemuliaannya berada di situ, sementara orang Barat lebih disibukkan dengan kebebasan dan kemerdekaannya. Orang Timur sangat antusias dengan agama dan bersikap riya dalam agama, sementara orang Barat sangat antusias pada kekuatan dan kebesaran, serta berusaha mengembangkannya. Ringkasnya, orang Timur merupakan anak masa lampau dan

imajinasi, sementara orang Barat adalah anak masa depan dan keseriusan".

Namun demikian, ini tidak berarti bahwa orang Islam harus membenci "yang lain" (*the other*) melainkan maksudnya adalah ia harus berlomba dengan "yang lain" dalam menghasilkan sesuatu yang lebih berguna dan tepat. Al-Kawakibi juga tidak mau mengklaim bahwa orang Islam secara mutlak lebih baik daripada "orang lain yang asing". Bahkan, ia cenderung menyatakan "orang adil yang kafir lebih baik daripada muslim yang zalim". Hal itu karena orang yang pertama, sekalipun kafir, lebih dekat dengan substansi Islam, yaitu keadilan. Lebih-lebih bahwa tidak ada perbedaan antara satu bangsa dengan bangsa lainnya kecuali perbedaan "pengetahuan dan pekerti mulia". Oleh karena itu, karakter utama misi Islam bukanlah terletak pada memerangi orang-orang kafir: "Upaya menegakkan kalimat Allah dan menjunjung tinggi agama-Nya", bukan "pada karakter memerangi orang-orang kafir, seperti anggapan kebanyakan orang", melainkan pada "kebaktian kepada keseluruhan umat manusia, dalam pengertian orang-orang kafir diajak secara bersama-sama dengan kaum muslimin dalam mencapai kebahagiaan dunia akhirat". Jika orang-orang kafir (bangsa-bangsa yang maju) memiliki pengetahuan, Islam sebenarnya memiliki "kemanusiaan". Tugas kaum muslimin adalah "memberikan petunjuk kepada orang-orang kafir ke arah kebaikan". Demikianlah, karakter utama misi Islam terletak pada upaya memeratakan kebaikan, bahkan untuk menyelamatkan musuh-musuhnya sekalipun.

10

Konsep "islamiah", dalam konteks menghadapi problematika, berarti kembali pada dasar-dasar utama Islam. Yang patut dilakukan di sini adalah "mengatasi sekte-sekte dengan segala perbedaannya, memegang teks-teks al-Kitab yang jelas, as-Sunnah yang *shahih*, dan konsensus yang pasti. Yang demikian itu agar kita tidak terjebak dalam silang pendapat". Ini mengasumsikan "tidak adanya sikap

memaksakan pendapat pribadi" sehingga dalam hal ini apa yang dikatakan oleh "masing-masing di antara kita" tidak lebih dari sekadar pikiran yang muncul semata. Mungkin itu benar dan mungkin juga salah" sehingga kita menjadi pencari, bukan memperebutkan".

Ini berarti bahwa kebenaran seperti yang diajarkan al-Kawakibi kepada kita, tidak terletak pada pendapat yang sudah ada, atau senjata yang sudah siap pakai, tetapi terletak pada pengkajian dan dialog. Dari sinilah kebenaran muncul dan menjadi jelas. Inilah yang ditegaskan oleh Al-Qur'an al-Karîm. "Orang yang merenungkan Al-Qur'an dengan benar akan melihat bahwa ia tidak membebani sama sekali manusia untuk tunduk pada sesuatu yang berada di luar kemampuan nalarnya. Sebaliknya, Al-Qur'an memperingatkan dan melarang beriman dengan cara mengikuti pendapat orang lain atau meniru nenek moyang". Ini artinya bahwa akal dalam Islam mengharuskan pendapat-pendapat yang sudah ada dihindari, pendapat-pendapat tradisional ataupun yang muncul melalui nenek moyang. Akal dalam Islam juga mengharuskan segala persoalan dihadapi secara rasional, dengan penuh bijaksana dan objektif. Pada gilirannya hal ini akan menguatkan kaidah dasar kemajuan—kemajuan bernalar dan kemajuan kehidupan. Kaidah dasar tersebut adalah "mengkompromikan masalah-masalah kaum muslim berdasarkan tuntutan zaman". Kaidah utama yang diniscayakan oleh tuntutan tersebut, dan yang harus dijadikan pijakan, serta dijadikan pegangan oleh setiap individu adalah: "Aku adalah manusia serius dan masa depan, bukan manusia masa lampau dan cerita".

11

Dari penjelasan di atas jelaslah bahwa pemikiran al-Kawakibi tidak terbatas pada masalah-masalah penentuan identitas dan tuntutan untuk bebas, tetapi lebih dari itu sudah mengarah pada pandangan-pandangan humanisme, yakni ekonomi, sosial, dan budaya. Pandangan-pandangan ini muncul dari dasar/Al-Qur'an. Pandangan tersebut, sebagai sesuatu yang muncul, berarti kembali. Sikap kembali ini mengandung dua sikap:

a. Melihat teks terbuka dan dapat diharmoniskan dengan realitas kehidupan yang berkembang. Artinya, disejalankan dengan tuntutan perkembangan.

b. Melampaui sektarianisme yang membelenggu teks hanya dalam perspektifnya saja, dan memerangi pandangan lainnya.

Dari sini tampak bahwa agama meurut al-Kawakibi bukanlah pembenaran ideologis terhadap ide-ide reformis-progresif, melainkan merupakan sumber bagi ide-ide tersebut. Ini akan menyebabkan agama dipandang dalam rangkaian gerak sejarahnya, terutama seperti yang dipahami oleh sekte-sekte, secara kritis. Tujuannya adalah membebaskan agama yang asli dari noda-noda pikiran dan aksi-aksi yang melekat padanya atau yang dikaitkan dengannya secara salah.

Ini juga berarti bahwa al-Kawakibi berbicara tentang jati diri dan orisinalitas Islam. Orisinal menurutnya tidak berarti menolak "yang lain", atau tidak berinteraksi dengannya, atau tidak terbuka dengannya. Orisinal tidak berarti tidak memanfaatkan "yang lain", bahkan dimungkinkan menirunya. Orisinal tidak diwariskan, tetapi dikreasikan. Ia bukan "substansi" yang tetap, melainkan kekuatan yang bergerak. Orisinalitas masyarakat tertentu pada masa lalunya sudah barang tentu bukan "orisinalitasnya" di masa kini. Hal itu karena kriteria orisinalitas di masa lampau tidak sama dengan yang ada di masa kini. Dan, di masa datang kriteria itu akan berbeda dengan yang sekarang. Tanpa hal itu, kemunduran atau kemajuan tidak dapat ditafsirkan dan akan menjadi tidak bermakna sama sekali pernyataan: "mengkompromikan masalah-masalah kaum muslim berdasarkan tuntutan zaman".

Dari sini dapat dikatakan bahwa orisinalitas saat ini membutuhkan hal-hal berikut:

a. Memisahkan diri dari keterpurukan masa lampau dan dari semua yang terkait dengannya.

b. Bergabung dengan pikiran-pikiran besar kemanusiaan saat ini secara kreatif.

c. Dalam dua konteks di atas mendasarkan pada prinsip asal, yaitu Al-Qur'an.

Al-Kawakibi mensejajarkan keunggulan ide-idenya yang tepat dengan praktiknya, serta dengan kemampuan untuk mengaplikasikannya. Dengan demikian, ia bukan sekadar penulis teoretis, melainkan penulis "revolusioner". Ia berusaha mengajukan revolusinya dalam bentuk yang sistematis dalam bukunya *Umm al-Qura*. Buku tersebut ia bangun atas dasar dua kaidah: kesadaran terhadap situasi yang ada dan berusaha mengubahnya. Akan tetapi, kesadaran ini bersifat ganda: kesadaran subjek dan kesadaran "orang lain". Aksi juga bersifat ganda: pembersihan subjek dan kemandirian terhadap orang lain.

Kesadaran subjek terfokus pada upaya menegasikan konsep-konsep salah yang menghapuskan atau menodai subjek dari tradisi budaya dalam wajah agamanya pada khususnya, dan menegasikan praktik-praktik salah juga atas nama agama. Kesadaran ini juga dipusatkan pada upaya menyajikan konsep-konsep yang benar dan menjalankannya dengan benar.

Kesadaran terhadap orang lain mengandung arti mandiri terhadapnya, sekalipun tetap berupaya mengambil prestasi-prestasi yang layak dan berguna yang sudah diwujudkan oleh orang lain, baik secara spiritual ataupun materiil, seperti demokrasi dan sosialisme.

Gagasan al-Kawakibi bukanlah dimaksudkan untuk menghancurkan atau menolak "yang lain" (*the other*), melainkan bagaimana membangun subjek. Semenjak dibangun, subjek akan mandiri dan identitasnya kokoh berhadapan dengan "yang lain". Hal itu karena faktor kelemahan bangunan yang memungkinkan "yang lain" mendominasi dan menjadikan subjek selalu bergantung padanya. Dalam bangunan ini, tidak diperkenankan hanya memakai materi yang

diwariskan atau yang dimilikinya sekarang, tetapi juga harus mempergunakan materi yang berguna pada "yang lain"—materi yang apabila dipergunakan akan menjadikan unggul dan menang. Akan tetapi, disyaratkan materi dari "yang lain" itu tetap tunduk dan mengikuti karakteristik subjek.

Karakteristik di sini merupakan partner orisinalitas. Dari satu sisi ia tercermin pada sikap kembali ke dasar agama dan menghancurkan semua yang bertentangan dengan kesatuan dasar ini (sekte-sekte), dan di sisi yang lain ia tercermin pada upaya menghancurkan kekuasaan despotik, dan menegakkan keadilan dan persamaan.

12

Apakah dalam pemikiran al-Kawakibi ada lontaran persoalan mengenai bagaimana mengatasi problematika kebangkitan: Timur yang Islami terbelakang/Barat yang Kristiani maju? Jawabnya: ada. Pemikirannya secara organik muncul dari "islamiah", yang menjadi model kebangkitan, semua bentuk kebangkitan. Oleh karena itu, kebangkitan baginya bukanlah proses plagiasi, dan juga bukan sekadar proses pembebasan, melainkan keberlanjutan sikap terbuka dalam sejarah Islam-Arab melalui petunjuk prinsip-prinsip islamiah, dan keberlanjutan dalam memperdalam kesadaran. Dengan demikian, kebangkitan dalam pemikirannya adalah menyambung apa yang terputus dalam praktik dan proses islamiah. "Yang lain" (Barat) hanyalah model pendorong saja; maksudnya ia bukanlah sumber pengetahuan untuk kebangkitan, tidak pula parameternya.

Dari sini kita harus membedakan antara pemikirannya dengan pemikiran "para tokoh kebangkitan" yang muncul setelahnya, terutama mereka yang belajar di universitas-universitas asing, dan mengambil peradaban mereka dengan bahasa asing. Secara kualitas ia berbeda. Mereka terbentuk dalam pola peradaban Barat, dalam relasi maupun nilai. Sementara ia muncul dari peradaban Islam. Mereka mengabaikan peradaban ini sementara ia mengawinkan peradabannya

dengan kesadaran yang dilahirkan oleh tantangan kolonialisme, secara budaya dan politik. Mereka mengambil peradaban Barat untuk dialihkan ke masyarakat Arab sebagaimana adanya, atau diarabisasikan dengan cara yang mereka yakini sebagai sejalan dengan masyarakat Arab. Sementara ia menyajikan sikap budaya Islam-Arab, namun ia memanfaatkan apa yang dapat dimanfaatkan dari peradaban Barat, serta prestasi-prestasi kemajuannya.

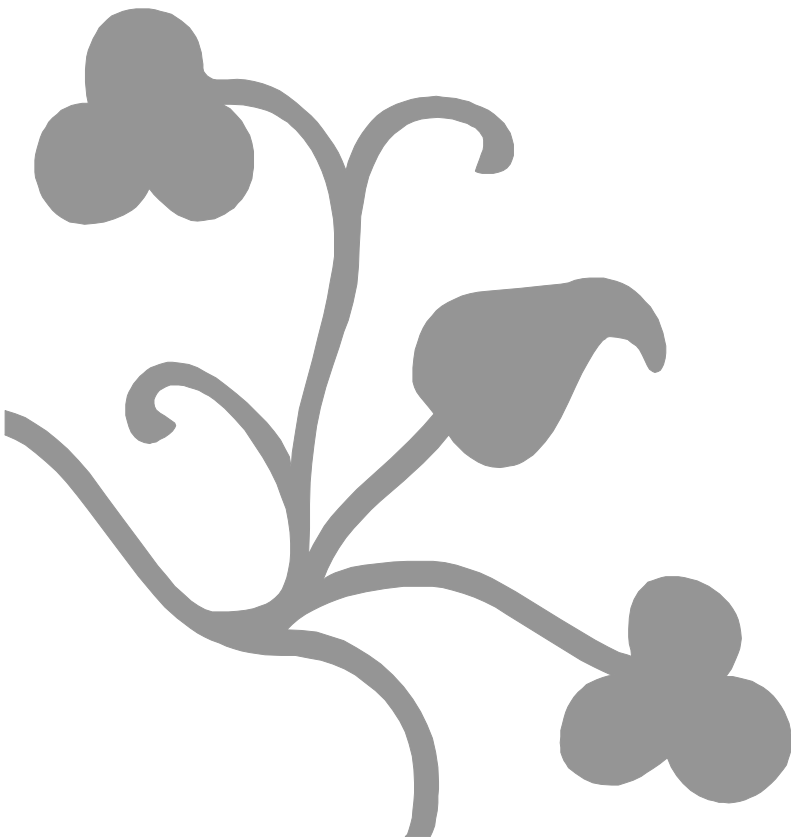
Demikianlah, kami menggambarkan wacananya sebagai wacana komunitas asli di mana ia berafiliasi dengannya dan ingin dia bangkitkan dengan model Islam asli. Kami menggambarkan wacana mereka sebagai wacana komunitas lain. Mereka menginginkan komunitas mereka yang asli untuk mengadopsi wacananya jika memang menginginkan kebangkitan yang sebenarnya. Demikianlah, tampak bahwa mereka mengaitkan identitas dengan komunitas, dan budaya dengan kelompok lain. Mereka teralienasi: mereka secara budaya bukanlah Islam, namun secara identitas bukan Barat. Ia teralinasi secara ganda: dari budaya masyarakatnya dan dari masyarakat budaya mereka.

13

Dalam perspektif runtuhnya sikap kebarat-baratan, maksudnya runtuhnya budaya Barat yang dikehendaki sebagai alternatif, runtuhnya proyek-proyek dan pemikiran-pemikiran dari mereka yang menjalankannya, dan runtuhnya mimpi-mimpi mereka mengenai kebangkitan dengan model "realitas" Barat, dapat menjadi jelas bagi kita, berdasarkan pemikiran al-Kawakibi, bahwa problematika kebangkitan: Timur Islam yang terbelakang/Barat Kristiani yang maju, sebenarnya merupakan pandangan Barat-kolonialis, bahwa para pemikir Arab yang mengadopsi problematika tersebut sebenarnya adalah orang Barat: mereka muncul dari konsep-konsep Barat dan menyelesaikan masalah-masalah Islam-Arab berdasarkan kriteria-kriteria Barat dan dalam cakrawala Barat.

Dalam perspektif ini pula menjadi jelas bagi kita seberapa jauh orisinalitas al-Kawakibi dan kekayaan pemikirannya. Ia mendorong kita untuk meninjau ulang secara mendasar konsep keterpurukan atau keterbelakangan Islam-Arab. Konsep tersebut dalam pemikiran mereka yang kebarat-baratan, merupakan adagium kebangkitan Barat, dianalogkan dengan model kemajuan Barat. Akan tetapi, konsep tersebut, dalam pemikiran al-Kawakibi, adalah ketergantungan pada budaya Barat. Cara mengakhiri ketergantungan tersebut, yakni dengan kembali ke dasar-dasar Islam-Arab, dipandang cukup untuk meruntuhkan konsep tersebut. Dengan demikian, keterpurukan bersifat insiden dari "luar", sama sekali bukan dari "dalam".

Di sini, al-Kawakibi seolah-olah mengajarkan kepada kita bahwa persoalan cendekiawan sekarang adalah mengenali masyarakat dan segala persoalannya, dahulu dan kini, secara mendalam dan komprehensif. Upaya tersebut dilakukan dengan mendasarkan pada realitasnya yang bergerak, saling kontradiksi dan beragam, bukan mendasarkan pada kamus istilah Barat.

Atas dasar ini, cendekiawan yang diperlukan oleh masyarakat Arab-Islam adalah yang dapat mengatasi memori sektarian, baik yang islami maupun yang asing. Ia, dalam perspektif asal, membaur dengan kekinian masyarakatnya untuk menatap bangunan masa depan, dengan cara membuka selebar-lebarnya pada sesuatu yang patut dan berguna, apa pun itu.

Bagian Ketiga

LAMPIRAN

WAWANCARA[1]

Asad Ghandûr: Selamat datang di rangkaian forum "Tokoh Demokrat Sekuler". Terakhir kami telah bertemu dengan Dr. Muhammad Arkoun dalam sebuah wawancara seputar "Modernisasi Pemikiran Islam". Setelah itu kami mendatangkan Ustadz Ilyas Muraqqish dalam sebuah forum mengenai "Modernisasi Pemikiran Nasional". Sekarang kami akan mengadakan wawancara dan pembahasan bersama Dr. Adonis (Ali Ahmad Said Isbar) seputar "Masalah-Masalah Modernisasi Nalar Arab". Saya mempunyai keyakinan bahwa dialog ini akan berjalan melalui pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan dan kemudian dijawab, serta dibuka pula sanggahan atas sanggahan. Dr. Adonis memilih metode seperti ini.

Adonis: Saya senang sekali dengan pertemuan ini. Saya berpendapat bahwa pola pembicaraan harus diubah sedemikian rupa sehingga pembicara juga akan menjadi pendengar. Pola seperti ini menjadikan pembicaraan ini semacam keikutsertaan bersama-sama. Jadi, saya datang untuk mendengar dan bertukar pikiran.

Ghassân Estefân: Masalah "Modernisasi Nalar Arab" sangat luas. Ide-ide yang bermunculan dalam benak sangat banyak ketika persoalan ini dilontarkan. Dari sini saya memiliki sejumlah per-

[1] Teks ini berasal dari sebuah forum yang diadakan dalam rangkaian acara yang diselenggarakan oleh "Para Tokoh Demokrat Sekuler" (Beirut, 1980). Dipersiapkan dan diberi catatan oleh Ghassan Estefan.

tanyaan. Akan tetapi, sekarang saya cukup melontarkan pertanyaan ini saja:

Pada banyak buku dan majalah Arab, di antaranya Majalah *Mawâqif* sendiri[2] muncul ungkapan "identitas Arab", "identitas Islam", "identitas Arab-Islam, atau "identitas Timur". Apa yang dimaksud dengan ungkapan itu menurut Anda? Di mana posisi ungkapan itu dalam konsep Anda mengenai modernisasi nalar Arab? Bagaimana ungkapan tersebut dan kandungannya dapat menyelesaikan problematika modernitas dengan pengertian "Barat", atau "kebarat-baratan", atau "asing", serta kaitan problematika ini dengan problematika "tradisionalitas Islam", "tradisionalitas Arab-Islam", atau "tradisionalitas Timur"? Hal ini karena, dalam pendapat saya, kedua problematika tersebut, semenjak waktu yang lama, membentuk dialektika yang sering kali menjadi salah satu sebab mendasar bagi kemenangan tradisionalitas atas modernitas.

Adonis: Pertanyaan ini secara budaya untuk saat ini sangat penting dan saya berkeyakinan bahwa pertanyaan ini akan tetap terbuka untuk dibicarakan. Adalah sulit untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti ini. Akan tetapi, saya memiliki beberapa sudut pandang. Saya akan berusaha melontarkannya di hadapan pemirsa semua. Saya mengira bahwa kita sekarang ini hidup di fase transisi dan berada dalam situasi berkabut sehingga materi pengetahuan menjadi semburat dan perangkat-perangkat pengetahuan juga berserakan. Semenjak awal era kebangkitan hingga sekarang saya merasa bahwa produksi pengetahuan berbentuk produksi ideologis. Oleh karena itu, produksi tersebut lebih banyak menghalangi realitas atau kebenaran daripada menyingkapkannya. Dari sini, fase berikutnya, semenjak sekarang dan selanjutnya, harus merupakan fase anti ideologisasi pengetahuan; dalam arti kita harus menjadikan warisan Arab dan kekinian Arab sebagai wilayah pengetahuan yang betul-

---

[2] Sebagai contoh edisi 34 dari Majalah tersebut, musim dingin 1979, yang memuat cover seputar 'Islam dan Karakteristik".

betul objektif. Dalam hal ini, saya berkeyakinan bahwa kita harus dapat mengatasi semua klaim yang kita berikan pada warisan. Sebagai contoh, kita tidak akan lagi mengatakan bahwa Abu Dzarr al-Ghiffâri[3] adalah seorang tokoh Marxis atau sosialis dan bahwa revolusi Karamith[4] adalah awal dari revolusi komunis ... dst. Sebab, hal seperti itu, pada tataran propaganda politik dapat memang diterima pada fase tertentu, namun saat ini, pernyataan tersebut saya kira akan sangat sulit untuk bisa diterima.

Kita harus mengkaji warisan sebagaimana adanya dan menurut perkembangannya. Sebab, warisan tidak lebih dari wilayah pengetahuan yang berguna bagi kita di masa kini dan mendatang. Karakteristik dan apa saja yang terkait dengannya dicari hingga kini dalam perspektif-perspektif ideologis. Corak umum dari konsep karakter di berbagai kajian adalah bahwa karakter merupakan sejenis titik yang mapan di masa lampau dan kita semua harus terikat dengan titik yang mapan itu. Akan tetapi, apa yang dimaksud titik yang mapan itu? Seorang ideologis muslim akan mendefinisikannya dalam bingkai ideologinya. Seorang nasionalis Arab akan mendefinisikannya dalam kerangka ideologinya. Seorang Marxis akan menetapkannya hingga sekarang berdasarkan batasan ilmiahnya. Akan tetapi, di sini, istilah tersebut akan didefinisikan dalam bingkai ideologinya.

---

[3] Dia adalah Jundub bin Junâdah (...–32 H./...–652 M.), seorang sahabat yang terkenal ketakwaan dan kezuhudannya. Ia meriwayatkan banyak hadits nabi. Ia hidup di wilayah Syam sepeninggal nabi. Ia menjadi tempat berkumpulnya banyak orang fakir dan miskin. Kepada mereka ia meriwayatkan hadits-hadits rasul mengenai sisi negatif orang-orang kaya. Ia mencela sikap Muawiyah yang bermewah-mewahan dan berlebihan dalam menggunakan harta kaum muslimin. Sikap ini menyebabkan dia kembali ke Madinah, kemudian ia diasingkan oleh Khalifah Utsman ke wilayah Rabzah dan meninggal di sana.

[4] Karamith merupakan gerakan keagamaan, politik, dan sosial. Gerakan ini dikaitkan dengan pendiri awalnya, yaitu Hamdân bin Qarmith di Irak. Gerakan ini muncul dan menjadi kuat di Bahrain, kemudian mampu menguasai sebagian besar negeri-negeri Islam. Karamith menguasai Makah pada 930 M. Mereka memindahkan Hajar Aswad dari Makah, dan baru mereka kembalikan 22 tahun kemudian. Mereka membebaskan Mesir dari kekuasaan Fatimiah (970 M.), kemudian mereka dihancurkan oleh al-Mu'izz al-Fatimi (972 M.). Nasib gerakan Karamith habis di tangan para gubenur al-Uyuniyyûn di Bahrain (1027 M.).

Ini dari satu sisi. Dari sisi yang lain, karakteristik hingga kini belum dikaji kecuali dalam kaitannya dengan Barat. Persoalan tentang hubungan dengan Barat merupakan masalah yang sekarang ini melahirkan problem karakter yang sedemikian tajam. Oleh karena itu, saya berkeyakinan bahwa yang pertama kali dapat kita lakukan sebagai peneliti bukanlah menjawab pertanyaan: apa itu karakteristik?, melainkan yang bisa kita lakukan adalah mengkaji langkah analisis terhadap berbagai jawaban atas substansi karakteristik, dan kemudian pada fase kedua kita harus mengkaji problematika hubungan Timur dengan Barat, hubungan Arab dengan Barat, bagaimana ia tumbuh dan berkembang? Apa yang dimaksud dengan hubungan tersebut? dan mengapa [hubungan tersebut bisa terjadi-*ed.*]? Saya menduga bahwa kajian mengenai problematika ini dapat mengantarkan kita pada semacam jawaban mengenai persoalan karakteristik.

Dalam perspektif ini, saya masih dalam fase meninjau ulang atas segala sesuatu. Saya berkeyakinan bahwa problematika hubungan Timur dan Barat harus dikaji lagi secara mendasar. Bahkan lebih dari itu. Saya berkeyakinan bahwa masalah ini dimunculkan dalam bingkai kolonialisme murni sebab Timur di masa lampau menjadi pusat perhatian dan pusat sinar peradaban. Timur Arab menghembuskan, dan Barat sebagai penerima. Sementara di era modern ini, situasi bertolak belakang. Arab yang menerima, sementara apa yang kita sebut "Barat" menjadi sumber penyebaran dan pemberian.

Pada dataran peradaban yang lebih dalam, saya tidak meyakini bahwa ada Timur dan Barat. Yang ada adalah manusia yang mencari, bereksplorasi, dan beradaptasi dengan fakta-fakta sejarahnya. Oleh karena itu, saya tegaskan kembali bahwa persoalan Timur dan Barat yang ada sekarang ini dimunculkan dalam bingkai kolonialisme-imperialisme daripada dalam bingkai peradaban. Artinya, salah satu tujuan ideologis dari bangsa Barat sekarang adalah bahwa harus tetap ada pemisahan antara apa yang disebut dengan "Barat" dengan apa yang disebut dengan "Timur", agar Timur dalam pengertian tertentu tetap

bergantung padanya. Dalam kaitan ini, saya merasa Revolusi Iran merupakan peristiwa yang penting sebab—terlepas dari semua situasi yang melingkupi dan segala kesalahannya—revolusi ini merupakan kembalinya kesadaran subjek kepada "Islam". Oleh karena itu, ruang menjadi luas, besar, dan kompleks. Saya pribadi tidak memiliki jawaban atau solusi apa pun yang final. Saya sendiri sekarang masih bertanya-tanya dan mencari.

Jan Thannûs: Anda menganggap Revolusi Iran, dalam salah satu tulisan Anda, sebagai "teriakan dan tarikan nafas Iran".[5] Pendapat Anda tersebut disanggah oleh Dr. Nâshif Nashshâr yang mengatakan bahwa ucapan Anda idealis dan sufistik.[6] Apakah mungkin dikatakan Revolusi Iran, seperti yang telah Anda katakan, tanpa kita harus terjebak dalam utopisme, sufistik, atau idealis?

Adonis: Ungkapan tersebut muncul dalam konteks menyanggah tulisan Anwar Abd al-Malik.[7] Dia berpendapat bahwa Revolusi Iran merupakan fenomena Islam pada tataran politik semata. Sementara saya berpendapat bahwa Revolusi Iran lebih dari sekadar fenomena Islam pada tataran politik saja. Ia merupakan [fenomena Islam pada] tataran eksistensi, sebagaimana dipraktikkan dan dipandang. Oleh karena itu, akan menjadi salah apabila Revolusi Iran dipandang dalam tataran politik semata. Demikian juga adalah salah apabila dikatakan bahwa keislaman Revolusi Iran hanya sekadar Islam politik. Saya berkeyakinan bahwa interpretasi seperti ini salah dan

---

[5] Lihat Adonis, "Al-Islâm wa al-Islâm as-Siyâsiy", *An-Nahâr al-'Arabi wa ad-Dauli*, edisi 90, 22; Kanun ats-Tsâni, (1979), hlm. 64. Adonis masih memiliki dua tulisan lain seputar masalah yang sama: *pertama,* "Haula al-Ma'na al-Hadhari li al-Harakah al-Islamiyyah al-Irâniyyah", *An-Nahâr al-Arabi wa ad-Dauli*, edisi 93, 12, Syubâth, (1979), hlm. 62; *kedua,* "Inthilâqan min Farah an-Nashr al-Awwal: Syai'un min al-Qalaq wa al-Khauf ...", *An-Nahâr al-Arabi wa ad-Dauli*", edisi 95, 26, Syubâth, (1979), hlm. 24. Makalah terakhir memuat banyak pertanyaan mendasar mengenai masa depan Revolusi Iran.

[6] Lihat Nâshif Nashshâr, "Gerakan Kebebasan dan Pemanfaatan Islam secara Politis", *An-Nahâr al-Arabi wa ad-Dauli*, edisi 92, 5, Syubâth, (1979), hlm. 32.

[7] Lihat wawancara yang diadakan oleh Abd al-Karîm Abu an-Nashr dengan Abd al-Malik, *An-Nahâr al-Arabi wa ad-Dauli*, edisi 89, 15, Kanun ats-Tsâni, (1979), hlm. 5–6.

cacat. Revolusi Iran bersifat eksistensial, komprehensif dengan segala pengertiannya. Berangkat dari sini saya mengatakan bahwa revolusi tersebut merupakan teriakan dan tarik nafas Irak. Akan tetapi, pernyataan ini sama sekali tidak berarti bahwa saya mengadopsi secara utuh Revolusi Iran. Saya memiliki catatan-catatan dan banyak kritik terhadap beberapa praktik yang terjadi atas nama revolusi itu. Bisa jadi catatan-catatan saya lebih panjang daripada catatan-catatan dan kritik-kritik di antara Anda semua. Akan tetapi, dalam situasi seperti situasi Revolusi Iran, di mana yang dihadapi adalah masalah nasib, hal-hal yang detil menjadi masalah sekunder sebab tidak mungkin mencari air, sementara kita berada di dasar lautan.

Jan Thannûs: Masyarakat kita adalah masyarakat yang terbelakang. Bagaimana kita dapat mengubah masyarakat ini dengan agama, nasionalisme, sosialisme, atau dengan Marxisme?

Adonis: Biarlah kita tetap berada dalam kerangka pertanyaan pertama, agar kita bisa tahu kalau ada catatan-catatan lain, dan setelah itu kita beralih ke masalah lain.

Munir Syammâ'ah: Pertama-tama Anda menyebutkan bahwa harus dilakukan tinjauan ulang terhadap masalah hubungan Timur dan Barat. Kemudian Anda menyebutkan bahwa Revolusi Iran merupakan salah satu gejala dari tinjauan ulang tersebut. Apakah meninjau ulang hubungan kita dengan Barat mengasumsikan sikap kembali pada pra pemikiran kolonialisme-imperialisme? Sebab Baratlah, seperti yang dikatakan oleh Edward Said dalam bukunya yang terakhir,[8] yang membuat citra Timur seperti yang mereka inginkan? Apakah ini berarti bahwa kita harus kembali pada apa yang belum dicitrakan itu?

Adonis: Saya katakan dan saya tekankan bahwa harus kembali ke dasar utama. Sebab wilayah ini, semenjak masuknya Islam, men-

[8] Lihat Edward Said, *Orientalism*, (New York: Pantheon, 1978).

dapatkan dirinya dalam situasi yang terus-menerus berperang dengan unsur luar: Persi, kemudian Romawi, lantas Utsmani, dan kemudian Barat-Eropa. Jadi, secara terus-menerus senantiasa ada pertarungan dengan unsur luar (eksternal). Oleh karena itu, senantiasa ada tarik-menarik antara satu kelompok yang ingin terbuka terhadap pihak luar dengan satu atau lain alasan, dengan kelompok lain yang menghadang elemen luar tersebut dengan cara kembali ke akar, mempertahankan dan memegangi sekuatnya. Era kebangkitan melontarkan kembali problem yang mengkristal di era Abbasiyah. Yang menarik perhatian adalah bahwa mereka yang mencatat era kebangkitan ini mengatakan bahwa permulaan masa ini adalah saat masuknya Napoleon ke Mesir. Seolah-olah kebangkitan datang kepada kita dari luar. Artinya, seolah-olah kebangkitan kita merupakan produk dari kehancuran kita. Mengapa? Karena Napoleon membawa serta percetakan dan cendekiawan. Sikap yang berbeda disampaikan oleh mereka yang menolak apa saja yang dibawa oleh Napoleon, dan melihat ada keharusan kembali ke Islam. Kemudian muncul sikap moderat antara dua kecenderungan tersebut.

Saya berkayakinan bahwa kembali ke dasar utama merupakan keharusan sebab masyarakat Arab, akibat dari tarik-menarik antara berbagai kecenderungan yang ada, menjadi terpecah-pecah. Dari satu sisi, kelas pelajar hidup dengan dataran intelektualnya, yakni tataran teoretis murni, sementara tataran praksisnya betul-betul terabaikan. Artinya, struktur keluarga, persoalan agama, adat, tradisi, dan warisan yang mengiringi manusia secara biologis terabaikan semuanya. Oleh karena itu, kita merasakan kehidupan Arab terbelah, masing-masing di antara kita merasakan terbelah; nalarnya asing karena diambil paksa darinya sebab peradabannya asing, bahasa dan istilah-istilahnya juga asing. Akan tetapi, dalam situasi sebaliknya, masing-masing di antara kita di rumah bercorak Timur secara umum: dalam kaitannya dengan perempuan, dengan masyarakat, formasi sosial, adat kebiasaan, dan dalam kaitannya dengan endapan historis yang ada dalam dirinya. Keterbelahan ini ada pada tataran individu dan ada

juga pada tataran kolektif. Oleh karena itu, individu Arab terbelah secara mendalam. Demikian pula masyarakat Arab. Terkadang Anda menemukan orang-orang yang mengkaji kedokteran, nuklir, dan perbintangan, namun mereka dalam kehidupan sehari-harinya, kebiasaan dan tradisinya, lebih mirip dengan petani yang keluar dari desa yang sangat sederhana. Jika tidak ada keterkaitan atau kesamaan antara perilaku manusia Arab dengan nalar atau pemikirannya, kita akan senantiasa mengambil dari Barat hasil-hasil peradabannya, sementara kita masih tetap jauh dari nalar atau sikap rasional yang memeunculkan hasil-hasil itu.

Seorang peserta: Prof. Adonis, di awal pembicaraan Anda menyinggung keharusan membuang ideologi. Kemudian Anda mengatakan bahwa fase politik tertentu dapat dibangun atas dasar persamaan ideologis. Apakah Anda berkayakinan bahwa pendapat seperti ini juga pendapat yang ideologis?

Adonis: Setiap ujaran bersifat ideologis dalam pengertian tertentu. Akan tetapi, ada perbedaan antara ideologi sebagai titik pijak yang *a priori*, di mana kita semenjak berangkat mengetahui titik yang akan kita capai, dengan ideologi sebagai pemikiran ilmiah yang senantiasa mencari kebenaran tanpa ada sesuatu yang mendahului atau *a priori*. Dengan demikian, pengertian ideologi yang saya maksudkan adalah pengertian yang pertama. Di sini tidak ada pemikiran dan juga tidak ada analisis. Yang ada hanya sejenis persamaan-persamaan yang pasti kesimpulannya dan sudah diketahui sebelumnya. Di sini, analisis politik mengambil corak klaim langsung, atau mengambil bentuk produksi (perkembangan) pengetahuan. Sayang sekali makna ideologis inilah yang sekarang dominan. Saya menentang jenis pengetahuan yang ideologis seperti ini.

Seorang peserta: Saya memiliki keyakinan bahwa ada banyak ideologi yang belum diberi kesempatan oleh sejarah untuk muncul dalam realitas. Anda, Prof. Adonis, berbicara mengenai masalah modernisasi Nalar Arab. Masalah ini membutuhkan waktu yang

panjang sebelum mewujud. Oleh karena ada banyak ideologi yang bisa jadi sejalan dengan bumi realitas dan menyimpan potensi yang besar, dan sekarang ideologi ini sedang berjuang maka ideologi-ideologi itu merupakan masa depan yang bisa jadi hampir terlontarkan.

Adonis: Baik. Saya tidak menghakimi masa depan. Saya hanya menghakimi apa yang telah terjadi, artinya saya menilai masa lampau.

Jamal Aun: Pembicaraan telah berjalan mengenai dasar pertama dan kembali ke masa lalu. Sudah barang tentu, masa lalu kita dan juga tradisi kita tidak dapat diabaikan. Akan tetapi, bagaimana kita dapat memandang dan memahami tradisi ini? Apa hubungan yang dapat mengaitkan karakteristik masa lampau yang sederhana dengan masyarakat yang sangat kompleks, lebih mendunia dan banyak problem serta tantangan? Jika kembali ke yang asal bertujuan untuk menciptakan sejenis titik pusat subjek kita yang hilang, lantas bagaimana kita dapat membentuk subjek Arab yang memiliki dimensi kemanusiaan dan rasional yang modern? Yang saya khawatirkan adalah bahwa apa yang sekarang terjadi di Iran bisa jadi mengekspresikan subjek, namun bisa jadi ia mengekspresikannya secara salah, ilusi, primitif. Bagaimana mungkin subjek Arab, yang menjadi asal, dapat menghadapi Barat sebagai struktur politik dan kolonial? Apakah hal itu dimungkinkan tanpa ada hal baru yang memuat pengertian tantangan dengan segala makna yang terkandung di dalamnya?

Adonis: Sekarang ini sulit sekali menilai Revolusi Iran. Kami katakan bahwa revolusi itu kembali ke asal yang bisa membawa pada kesia-siaan. Hal itu karena belum selesai, namun masih dalam fase pembentukan dan pertarungan. Mungkin saja revolusi itu berubah drastis selama fase ini. Akan tetapi, dalam bingkai yang nyata dan kasat mata, pertarungan Revolusi Iran hingga kini merupakan pertarungan menentang, terutama kolonialisme, pertarungan negatif menentang pihak luar. Sementara pertarungan positif antara revolusi

itu dengan dirinya sendiri belum dimulai. Dalam pertarungan positif ini akan dapat menjadi jelas hal-hal yang tidak kita ketahui dan tidak dapat kita ramalkan. Sampai pertarungan positif ini terjadi, dan kita dapat melihat dengan jelas gejala-gejala serta problem-problemnya, dan kita mengkajinya serta mengambil sikap terhadap salah satu hasilnya, kita hanya dapat mengakui legalitas pertarungan Revolusi Iran melawan eksternal asing sebab revolusi ini hanya mampu bergelut dalam pertarungan ini. Di sini saya tunjukkan bahwa nilai penting dari Revolusi Iran bukanlah pada kemenanganya dari pihak luar, melainkan pada letusan-letusan internal yang akan diiringi dengan kemenangan. Akan tetapi, saya tidak dapat berbicara mendahului letusan-letusan yang mungkin itu, bahkan sangat mungkin terjadi.

Jamal Aun: Ada banyak gejala yang menekankan kesalahan subjek, atau pandangan yang tidak realistis terhadap subjek ...

Adonis: Sebagai contoh?

Jamal Aun: Sikap terhadap minoritas agama dan nonagama, sikap terhadap demokrasi ...

Adonis: Saya tetap bersikap hati-hati mengenai masalah-masalah ini. Saya tidak mengambil sikap terhadap masalah ini kecuali apabila saya melihatnya secara langsung, dan saya telah dapat berkomunikasi dengan semestinya untuk mendapatkan pengetahuan yang benar. Kebanyakan yang kita terima mengenai Iran berasal dari media Barat, dan di sini terdapat pemutarbalikan fakta yang besar.

Jan Thannûs: Revolusi Iran berpusat pada agama, pada dasar agama Islam, kalau boleh dikatakan demikian. Apakah agama pantas dipakai untuk memperbarui masyarakat?

Adonis: Bagaimana saya akan menjawab kalau [ditanya apakah-*ed.*] agama pantas atau tidak pantas?

Jan Thannûs: Revolusi Islam di Iran berporos pada Islam. Oleh karena itu, kita harus menganalis dasarnya agar kita dapat memahami

gejala-gejalanya dan kemungkinan-kemungkinan perkembangannya. Lantas, apa sikap kita terhadap Islam?

Adonis: Pertama-tama kita harus memahami legalitas Islamiah dari Revolusi Iran: masyarakat secara keseluruhan merupakan kabar ideologi non-Islamiah, kemudian mengalami kegagalan, oleh karena itu mereka melakukan revolusi secara keagamaan. Sementara apakah agama patut atau tidak patut, itu bukan bahasan kita sekarang.

Asad Ghandûr: Kita kembali pada sejarah. Dalam pandangan Anda, apakah ada fase yang Anda anggap sebagai zaman emas bagi sejarah Arab? Kapan itu?

Adonis: Saya menentang konsep-konsep masa keemasan, menentang jati diri, menentang orisinalitas apabila konsep-konsep tersebut dalam pengertian itu. Orisinalitas bagi saya bukan di masa lalu, melainkan di masa datang. Era keemasan selalu ada di masa depan, bukan di masa lampau. Jika sebagian mereka memberikan atribut fase-fase kemajuan pemikiran Arab sebagai masa keemasan—dan ini yang saya tolak—maka fase terpenting dari kemajuan pemikiran Arab adalah di era Abbasiyah. Pada era ini, sebagian besar problematika yang terlontarkan sekarang ini sudah pernah dilontarkan. Itu terjadi berkat sikap berani yang jarang ditemukan hingga seorang ateis saja berani melontarkan ide-idenya, sementara sekarang kita tidak berani melontarkan bagian kecil saja dari apa yang pernah dilontarkan oleh para pendahulu kita. Dengan demikian, kita mengalami kemunduran dibandingkan dengan fase tersebut.

Ghassân Estefan: Mengapa upaya-upaya intelektual yang bercorak modernisasi itu gagal?

Adonis: Persoalan ini merupakan hal yang perlu dikaji dalam sebuah konferensi tentang kajian-kajian sosiologis, antropologis, dan budaya. Akan tetapi, saya berkayakinan bahwa salah satu faktor terpenting penyebab kegagalan pemikiran Arab adalah kaitan yang kuat antara pemikiran dengan sistem politik. Inilah yang saat ini kita

saksikan secara mencolok. Ketika sistem politik menjadi poros dan pengejawantahan bagi semua bentuk kegiatan dalam masyarakat maka sistem itu akan seperti Allah, dan manusia akan bersamanya atau menjadi lawannya, kafir atau mukmin, sehingga mereka akan mendapatkan hak atas tanah sebagaimana orang mukmin atau kafir berhak atas langit. Inilah yang pertama-tama menjadikan pemikiran Arab cacat. Saya berkeyakinan bahwa tanggung jawab tidak hanya ada pada sistem, tetapi lebih banyak juga ditanggung oleh para tokoh penasihat sistem, maksudnya kita sendiri sebagai cendekiawan.

Harus ada pemisahan betul antara pemikiran dengan sistem. Tanpa pemisahan ini maka pemikiran Arab tidak dapat maju, dan justru akan tetapi menjadi pemikiran yang apologis-justifikatif, akan terus menjadi pemikiran propagandistik.

Peserta: Apakah pemisahan seperti itu pernah terjadi?

Adonis: Pemisahan seperti itu belum pernah terjadi. Akan tetapi, pernah ada kelompok-kelompok pinggiran yang luas lantaran kemandirian pemikiran dari sistem politik. Hal itu terjadi di masa Abbasiyah. Akan tetapi, sayangnya realitas kita saat ini harus kembali ke kriteria-kriteria Barat. Di sejumlah negara Eropa terdapat pemisahan total antara sistem-sistem politik dengan pemikiran. Tentunya sistem-sistem tersebut memiliki budaya dan budayawannya sendiri. Akan tetapi, ada juga budaya-budaya dan budayawan-budayawan di luar sistem tersebut. Sistem-sistem tersebut tidak menghakimi para budayawan seolah-olah mereka adalah lawannya secara politik. Pemikir di kalangan kita menghakimi seperti dia menghakimi pencuri atau pelaku kriminal, malahan yang terjadi pencuri dan pelaku kriminal dihakimi dengan lebih santun daripada pemikir yang terpisah dari sistem.

Gejala keterkaitan pemikiran dengan sistem politik mengingatkan saya pada puisi pujian atau celaan di istana khalifah. Penyair pujian atau celaan menjual puisinya kepada khalifah. Seberapa besar pujian puisi itu pada khalifah, atau celaannya kepada musuh-musuh

khalifah, sebesar itu pula harga puisinya. Puisi menjadi komoditas, dan saat ini peradaban Arab juga menjadi komoditas.

Peserta lain: Budaya mana?

Adonis: Tentunya budaya dominan.

Peserta lainnya: Di awal pembicaraan ini Anda berbicara mengenai keharusan menjauhkan produk pengetahuan dari ideologi dan menjadikannya sebagai wilayah pengetahuan objektif. Seberapa jauh hal itu dimungkinkan? Dari sisi lain, Revolusi Iran menyebut dirinya sebagai Islami. Berpijak dari sini, bagaimana pendapat Anda mengenai penyatuan antara keharusan modernisasi pemikiran dan nalar Arab dengan fakta-fakta yang Anda lihat positif dari Revolusi Islam di Iran?

Adonis: Terkait dengan persoalan pertama, produk pengetahuan yang ada pada kita masih bersifat puitis dalam pengertian negatif dari kata itu. Maksudnya, kajian-kajian dan ilmu-ilmu humaniora secara riil belum memasuki wilayah pengetahuan pada masyarakat Arab. Kita belum memiliki psikologi, antropologi, penulisan ulang sejarah secara modern, tidak pula memiliki kajian-kajian sosiologis. Kita memiliki, umpamanya, sosiolog yang mengambil teori-teori sosiologi Barat dan menerapkannya pada masyarakat Arab. Jika kita belum memasuki ilmu yang disebutkan dalam wilayah pengetahuan Arab maka pengetahuan kita tetap sangat lemah. Kita masih mengalami pengetahuan ideologis dalam pengertian politis propagandis. Yang diperlukan oleh kita adalah keluar menuju wilayah yang sebenarnya dari pengetahuan.

Sementara terkait dengan persoalan kedua, yang dapat dan perlu dipertanyakan adalah bahwa jika yang kita maksudkan Islam sebagai bertentangan dengan kemodernan, atau Islam sebagai kaum muslimin bertentangan dengan modernitas maka ada beberapa tataran untuk mengkaji Islam. Ini mengharuskan kita masuk ke dalam problematika yang sangat kompleks. Saya termasuk orang yang paling

banyak disalahpahami dan paling banyak mendapatkan kritik terkait dengan buku saya *Ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil*.[9] Dalam buku ini saya berusaha sejauh kemampuan saya untuk menghindari kaca mata ideologis. Saya berusaha untuk mengetahui warisan Arab seperti apa adanya, sebagaimana segala realitas dan karya-karya berkembang. Saya ingin menyingkapkannya secara fenomenologis. Maksudnya saya pertama-tama ingin mengenalnya kemudian meluruskannya. Oleh karena itu, saya tidak yakin bahwa kita bisa mengkaji Islam sebagai Islam itu sendiri. Ada Islam dan kaum muslimin. Ada fase sejarah yang berbeda-beda mengenai Islam dan kaum muslimin. Apakah Islam hanya Al-Qur'an, as-Sunnah, dan hadits saja? Apakah mungkin memisahkan Al-Qur'an, as-Sunnah, dan hadits dari pemahaman terhadap Islam, perjuangannya, interpretasi terhadapnya, dan aplikasinya dalam berbagai fase sejarah? Kemudian, bagaimana kita harus menentukan praktiknya, dan atas dasar kriteria apa? Semua itu termasuk masalah-masalah yang perlu dikaji dalam waktu yang panjang dan secara komprehensif. Di sini ada kesalahan yang tersimpan ketika aturan-aturan umum dan *a priori* dinyatakan.

Saya ragu mengenai kemungkinan didirikannya negara atas dasar agama. Saya menyatakan masalah ini dalam makalah saya yang telah dipublikasikan sebagai sanggahan terhadap Anwar Abd al-Malik. Akan tetapi, tak seorang pun yang membaca, atau pura-pura tidak tahu, makalah saya yang ketiga,[10] di mana saya berbicara mengenai keragu-raguan ini. Memang benar bahwa saya meragukan kemung-

---

[9] Kajian yang komprehensif mengenai gerak kreativitas Arab. Karena kajian ini Adonis memeroleh gelar Doktor Negara di bidang sastra Arab dari Institut Sastra Timur di Universitas Saint Yoesef di Beirut. Yang bertindak sebagai pembimbing adalah Dr. Pdt. P. Nwya Js. Hingga kini (pada tahun diadakannya forum ini, *penerj*.) kajian tersebut diterbitkan dalam tiga jilid oleh Dâr al-Audah Beirut; pertama dengan judul "Al-Ushûl", kedua dengan judul "Ta'shîl al-Ushûl, dan ketiga dengan judul "Shadmah al-Hadâtsah". (Edisi buku ini diperbarui menjadi empat jilid, dan ini yang diterjemahkan sekarang. Yang pertama dengan judul "al-Ushûl", kedua dengan judul "Ta'shîl al-Ushûl, ketiga dengan judul "Shadmah al-Hadâtsah wa Sulthah al-Maurûts al-Diniy", dan keempat dengan judul "Shadmah al-Hadâtsah wa Sulthah al-Maurûts asy-Syi'ri".

[10] Lihat catatan kaki no. 7 di atas.

kinan didirikannya negara atas dasar agama, namun apa yang harus dilakukan tatkala seluruh rakyat bergerak atas nama agama? Di hadapan fenomena yang dinamis ini, yang dapat dilakukan hanyalah mengamati dan merenungi untuk melihat apa konsekuensi dan perkembangannya. Dari sini muncul kajian dan penilaian.

Tidak disangsikan bahwa pemahaman kaum muslimin, pada sejumlah fase dan situasi di satu sisi memang bertentangan dengan modernitas, namun di sisi lain, tidak mungkin mengkaji Islam secara terpisah dari praktik keagamaan mereka.

Seorang peserta: Pertanyaan yang dilontarkan semestinya bukan apakah Islam dengan konsep universalnya itu pro atau kontra dengan modernitas, melainkan pertanyaannya adalah apakah Islam, Al-Qur'an, hadits dan sunnah mampu memberi kita bingkai negara modern yang selaras dengan masa ini dan waktu tertentu.

Adonis: Saya jawab dengan bertanya: mengapa negara Arab-Islam pada fase tertentu menjadi pusat sinar peradaban di dunia?

Ishâm Abdullah: Kita tidak boleh lupa bahwa ada Islam Syi'ah yang memiliki jati diri sendiri. Syi'ah, lantaran senantiasa menjadi oposisi politik di sepanjang sejarah Islam, mendapatkan karakteristik pemikirannya dalam Islam. Barangkali membuka pintu ijtihad bagi mereka menjadi salah satu aspek terpenting dari jati dirinya. Bagaimana pendapat Prof. Adonis?

Adonis: Karakter itu jelas dalam pertarungan sejarah yang digeluti Syi'ah melawan sistem yang ada. Akan tetapi, pada konteks ketika Syi'ah sendiri menjadi sistem, berbagai persoalan yang kompleks muncul. Tidak ada sesuatu pun yang mampu menghalangi sistem baru, seperti halnya sistem lama, untuk menjadi sistem yang represif. Persoalan sistem memang merupakan persoalan yang sangat penting.

Seorang peserta: Ketika Anda mengatakan bahwa wilayah pengetahuan Arab memerlukan ilmu-ilmu modern, seperti sosiologi

dan antropologi ... saya merasa seolah-olah Anda secara implisit mengatakan bahwa nalar Arab tidak berperan banyak di wilayah ini. Saya cukup menyebutkan kajian-kajian yang dilakukan oleh Abdullah al-Arawi[11] pada tataran budaya umum dan kajian-kajian yang dilakukan oleh Salman al-Hasan[12] di Irak pada tataran ekonomi. Saya juga menunjukkan bahwa sebagian dari sistem kekuasaan Arab melarang beredarnya nama-nama dan tulisan-tulisan dari banyak pemikir Arab. Mohon dijelaskan masalah ini.

Adonis: Tentu. Saya tidak bermaksud mengatakan bahwa nalar Arab sendiri tidak mampu menghasilkan ilmu-ilmu itu. Sebab, tidak ada nalar yang lebih baik dari yang lainnya, atau manusia lebih utama dari manusia lainnya. Manusia Arab, sebagaimana yang lainnya, mampu untuk berpikir, melakukan pembaruan, dan ada banyak argumen mengenai hal itu. Banyak individu-individu Arab di luar bekerja sama dalam menghasilkan prestasi-prestasi ilmiah mutakhir, rumit, dan kompleks. Hal itu karena ada lembaga-lembaga yang memangku mereka, sementara kita sebaliknya, dan itulah kenyataannya.

Sementara itu, upaya-upaya yang Anda singgung di atas, menurut penilaian saya, merupakan upaya-upaya individual yang tidak membentuk kecenderungan. Upaya-upaya tersebut secara umum masih dalam bingkai pengetahuan Barat. Seluruh konsep diambil dari istilah-istilah Barat. Belum muncul pada kita konsep-konsep untuk mengkaji masyarakat Arab sendiri seperti apa adanya. Ini merupakan salah satu kesalahan para penganut Marxian Arab. Di beberapa negara Arab mereka muncul, berkembang, dan beradaptasi dengan ke-

---

[11] Buku-buku terpenting yang menunjukkan metode berpikir Abdullah al-Arawi adalah: *Al-Aidiyulujiyah al-Arabiyyah al-Mu'ashirah,* (Beirut: Dar al-Haqîqah, 1970); *Al-Arab wa al-Fikr at-Târikhi*, (Beirut: Dar al-Haqîqah, 1973); *Azmah al-Mutsaqqifîn al-Arab: Taqlidiyyah am Târîkhiyyah?* (Beirut: al-Mu'assasah al-Arabiyyah li ad-Dirâsât wa an-Nasyr, 1978).

[12] Dia adalah Muhammad Salman Hasan, tokoh berkebangsaan Irak. Ia memiliki sejumlah karya di bidang ekonomi, khususnya seputar ekonomi Irak. Karya yang penting adalah *Nahwa Ta'mîm an-Nafth fi al-Irâq*; *At-Takhthîth asy-Syinâ'i*, dan *Dirâsat fi al-Iqtishâd al-Irâqi*. Ketiga buku tersebut diterbitkan di Beirut oleh penerbit Dâr ath-Thalî'ah li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr.

butuhan-kebutuhan negara-negara tersebut. Pada kenyataannya di sana ada Marxisme Leninisme dan ada Marxisme Maoisme. Sementara sepanjang pengetahuan saya, tidak ada Marxisme Arab.

Ghassân Estefan: Saya ingin kembali ke persoalan bahwa "masalahnya ada pada kaum muslimin, bukan pada Islam". Masalah ini telah dilontarkan di akhir abad XIX dan awal abad XX. Berawal dari gerakan-gerakan yang disebut "Salafiyah",[13] dan yang paling menonjol adalah gerakan Wahhabiah,[14] sampai dengan "kecenderungan reformasi Islam",[15] dan pemikir yang paling menonjol adalah Jamaluddin al-Afghâni,[16] Imam Muhammad Abduh,[17] dan Syaikh

[13] Disebut "Salafiyah" karena gerakan ini memandang kembali ke "salaf ash-shâlih" bagi kaum muslim merupakan suatu keharusan; maksudnya kembali ke fase Al-Khulafâ ar-Rasyidin pada khususnya. Kecenderungan Salafiyah dipengaruhi oleh ajaran-ajaran Ibn Taimiyah (1262–1327 M), Ibn Qayyim al-Jauziyyah (1291–1350 M). Selain dipengaruhi oleh "Wahhabiyah", Salafiyah juga dipengaruhi oleh "Sanusiyah" di Libia, al-Mahdiyyah di Sudan, Alusiyah di Irak dan asy-Syakâniyyah di Yaman.

[14] Gerakan ini muncul di Jazirah Arabiah, dan dikaitkan dengan Muhammad bin Abd al-Wahhab (1703–1787 M.) yang dangat dipengaruhi oleh madzhab Hanbali (terutama sekali terpengaruh oleh Ibn Taimiyah). Sebutan tersebut diberikan oleh musuh misi gerakan ini untuk menunjukkan bahwa gerakan itu bid'ah, menyimpang dari prinsip-prinsip Islam. Sementara para pengikut gerakan ini menyebutnya dengan sebutan "kelompok Hanbali", atau Muwahhidin", atau Salafiyyin". Gerakan Wahhabi berhasil membangun negara Saudi untuk yang pertama kali (1786–1818 M.), dan Negara Saudi kedua (1904 M.) yang berjalan hingga sekarang.

[15] Hisyam Syarâbi mengatakan: Di samping tradisionalisme konservatif (Jama'ah al-Ulama') yang mendukung kekuasaan Utsmaniah, "Aliran-Aliran Salafiyah", modernisasi-progresif (kecenderungan Islam-sekuler dan kecenderungan Kristiani sekuler", atau yang berada di antara keduanya, tumbuh gerakan moderat yang dapat disebut dengan Sikap Reformis" ... Sebab, gerakan ini, sebagai gerakan kebangkitan, tidak lebih dari kecenderungan konservatif, tetapi gerakan ini mencerahkan dan bersenjatakan pemahaman rasional terhadap posisi dan kebutuhannya. Tujuan utamanya adalah melindungi Islam dan institusi-institusi yang dibangun atas dasar itu". *Al-Mutsaqqifûn al-Arab wa al-Gharb*, (Beirut: Dâr an-Nahâr li an-Nasyr, 1971), hlm. 31.

[16] Jamaluddin al-Afghani adalah warga negara Iran, dilahirkan di Afghânistân (1839 M.). Ia menguasai ilmu-ilmu lama dan baru. Ia memegang ketua badan kementerian Afghanistan di era al-Amir Muhammad al-A'dzam. Ia termasuk salah satu pilar "Kecenderungan reformasi islam". Ide-idenya tertuang dalam majalah *Al-Urwah al-Wutsqâ* yang diterbitkan di Paris (1884 M.) bersama Muhammad Abduh, ketika keduanya berada dalam pembuangan. Karya-karyanya yang lengkap diterbitkan oleh al-Mu'assasah al-Arabiyyah li ad-Dirâsâh wa an-Nasyr, dengan penyunting Muhammad Imarah. Ia meninggal pada tahun 1896.

[17] Tokoh berkebangsaan Mesir, dilahirkan pada tahun 1849. Ia ikut serta dalam revolusi Urabiy, kemudian dipenjara selama 3 bulan serta dibuang selama tiga tahun ke

Muhammad Rasyid Ridha.[18] Akan tetapi, tawaran ini—dari sisi gerakan dan kecenderungan-kecenderungan ini—belum memberikan penyelesaian terhadap penyakit umat Islam. Malahan sebaliknya, kecenderungan-kecenderungan pemikiran Islamiah ini justru bertambah mengeras dan membeku.

Pemikir Mesir, Rif'at as-Said, dalam sejumlah kajiannya,[19] melihat arah perkembangan pemikiran dari al-Afghâni ke Abduh dan kemudian ke Ridha menjadi kecenderungan Ikhwânul Muslimun. Menurut pendapat saya, kemunduran ini disebabkan oleh dua faktor: *pertama,* eksiden dan eksternal, dan *kedua,* internal dan muncul dari Islam sendiri. Kecenderungan-kecenderungan islami ini, dengan memfokuskan "penyebab pada kaum muslimin, bukan pada Islam", tidak berani mengkritik akidah Islamiah secara mendasar sehingga banyak persoalan yang terabaikan, padahal persoalan-persoalan itu sejatinya mampu memberikan sumbangsih untuk menyembuhkan penyakit dan memperbaiki kaum muslimin. Di sisi lain, tidak diragukan bahwa kolonialisme memainkan peran dalam menarik mundur kecenderungan-kecenderungan Islamiah dengan tujuan agar muncul reaksi-reaksi negatif terhadapnya. Akan tetapi, kesuksesan penjajahan dalam menggerakkan dan mematikan reaksi-reaksi tersebut tidak akan terwujud jika tidak ada "penyakit" dalam akidah

Beirut dan Paris. Ia kembali ke Mesir pada 1888. Ia berkonsentrasi pada upaya mereformasi agama dan lembaga-lembaga. Ia memegang jabatan mufti di Mesir pada tahun 1894. karya-karyanya secara lengkap diterbitkan oleh "al-Mu'assasah al-Arabiyyah li ad-Dirâsât wa an-Nasyr, dengan penyunting Muhammad Imarah. Ia meninggal pada tahun 1902.

[18] Ia dilahirkan pada tahun 1865 di desa al-Qalamun dekat Tharablus (Libanon). Ia awalnya mengagumi tarikat-tarikat sufi, namun kemudian meninggalkannya. Ia bertemu dengan Muhammad Abduh di Tharablus pada tahun 1894. Ia pergi ke Mesir pada tahun 1897. Ia mendirikan majalah "al-Manâr". Di Majalah inilah terdapat banyak pendaptnya, selain berbagai karya mengenai reformasi agama, politik dan sosial. Ia meningga pada tahun 1965.

[19] Umpamanya dalam dua kajian ini: *pertama,* "Al-Harakâh al-Islâmiyyah min al-Irtidâd ila mazîd min al-irtidâd", *Dirâsât Arabiyyah*, tahun ke-14, edisi 1, Tisyrîn ats-Tsâni, 1977, hlm. 8. *Kedua,* "Hasan al-Banâ; Mu'assis Harakah "al-Ikhwân al-Muslimin", Matâ ... Kaifa ... wa Limâdzâ?", Beirut: Dâr ath-Thali'ah, 1979). Dua tulisan itu memuat paparan dan analisis serta kritik terhadap pemikiran "al-Ikhwân al-Muslimin'.

Islam itu sendiri, atau dalam memahaminya, dan andaikata para pemikir Islam sendiri menutup mata untuk meninjau ulang dan mengkritik secara mendasar akidah tersebut dan upaya memahaminya. Bagaimana pendapat Adonis mengenai hal ini?

Adonis: Benar bahwa masalah "penyebab ada pada Islam dan bukan pada kaum muslimin" sudah lama dan sudah pernah dilontarkan di era yang disebut dengan era kebangkitan. Hanya saja, ketika saya melontarkan masalah ini maka yang saya maksudkan adalah berbeda. Melontarkan masalah ini di era dahulu berangkat dari keimanan *a priori* terhadap Islam sebagai sesuatu yang diwariskan, atau tradisi yang tidak perlu ditinjau ulang dan ditakwilkan menurut kondisi dan lingkungannya. Sementara saya melontarkan masalah ini berangkat dari keyakinan bahwa orisinalitas ada di masa depan, dan karakteristik ada dalam perubahan. Artinya, saya berangkat dari Islam harus berubah, ia tidak boleh statis.

Selain itu, saya tidak bisa mengatakan pada Islam: Tetaplah di tempatmu hingga kami mendirikan negara lain atas dasar non-Islam. Agar negara seperti itu dapat ditegakkan, harus ada kecenderungan pemikiran yang mampu mengubah struktur pemikiran umum. Saya meyakini bahwa kekurangannya ada pada gerakan radikal yang berusaha menciptakan sistem pemikiran yang tidak bersistem Islam namun mengalami kegagalan. Benar bahwa kekurangan ada pada kita sebagai pribadi, sementara gerakan-gerakan dan sistem-sistem telah berusaha menciptakan pemikiran lain, namun kemudian gagal. Oleh karena itu, kita harus meninjau ulang diri kita sendiri, pemikiran kita sendiri, seberapa jauh mengakarnya agar kita dapat bertindak dalam masyarakat.

Ghassân Estefan: Jadi, menurut saya yang diperlukan adalah modernisasi yang berwajah ganda: modernisasi pemikiran Arab secara umum dan modernisasi pemikiran agama Islam secara khusus.

Adonis: Tepat. Itulah yang diperlukan.

Ghassân Estefan: Tidak diragukan bahwa sistem yang ada di dunia Arab mendasarkan premis-premisnya pada ideologi yang ada, yaitu ideologi Islam. Dan pada gilirannya, berangkat dari posisinya itu, sistem tersebut berusaha mempertahankan ideologi tersebut. Di samping kita berjuang melawan ideologi yang dominan, kita juga harus berjuang menentang sistem yang ada. Kita, sebagai penganut demokrasi sekuler, melontarkan sekularisasi sebagai salah satu solusi. Sekularisasi yang kami lontarkan adalah sekularisasi netral, artinya memisahkan agama dari negara. Apa pendapat Adonis mengenai sekularisasi dan posisi Anda terhadapnya? Di mana Anda menempatkan sekularisasi sebagai kecenderungan historis, humanis, dan rasional dalam kaitannya dengan proses modernisasi nalar Arab dan pemikiran Islam? Pada gilirannya, apa hubungan sekularisasi dengan demokrasi?

Adonis: Saya percaya dengan sekularisasi seperti yang Anda lontarkan, namun saya berpendapat lebih dari itu. Saya meyakini bahwa masyarakat mana pun, apakah ia beriman secara keagamaan, manakala tidak memberikan tempat bagi ateis, maka praktik keagamaan dalam masyarakat tersebut tetaplah kurang. Keyakinan keagamaan yang mendalam dan substantiflah yang memungkinkan di hadapannya ada ateis sejati. Masyarakat yang didominasi oleh keimanan namun menolak ateis merupakan masyarakat yang memiliki keimanan yang bias. Pada akhirnya, dalam diri manusia tetap ada kecenderungan memberontak segala sesuatu, bahkan terhadap Allah dan keimanan. Jika agama memang toleran dan demokratis, para penganutnya meyakini toleransi dan demokrasi, sudah barang tentu mereka mengakui adanya kelompok ateis, orang-orang kafir dan sekuler. Jika tidak, mereka tidak mukmin. Maksudnya mereka sendiri menolak keimanan mereka sendiri.

Jamâl Aun: Di permulaan pembicaraan Anda menyebutkan yang intinya bahwa Barat bersinar. Apabila kita tidak menegasikan adanya pengaruh peradaban Arab terhadap Barat, dan tentunya

sebelumnya peradaban Arab juga dipengaruhi oleh filsafat dan peradaban-peradaban lain, Timur dan Barat, kita melalui pembacaan kita terhadap sejarah melihat bahwa peradaban Eropa jauh lebih mendalam dan menyeluruh daripada peradaban-peradaban masa lalu. Sekalipun sumber-sumber pengaruhnya adalah Arab dan Yunani, peradaban Barat merupakan hasil dari proses unik yang dialami oleh masyarakat Eropa di segala bidang, tidak hanya dalam wilayah pemikiran saja. Satu di antara kita merasakan melalui pembicaraan Anda bahwa kita dahulu pernah memiliki peradaban dan kemudian kita alihkan ke Barat.

Adonis: Barat merupakan konsep yang tidak jelas. Barat mana yang kita maksudkan sekarang? Ada banyak jenis Barat. Ada banyak jenis Timur. Ketika kita mengatakan Barat sekarang, saya yakin bahwa maksud kita bukan Barat Nietsche, Barat Marx, Barat Hegel, Barat Rimbaud, atau Barat Boudelaire. Sebaliknya, saya meyakini bahwa Barat yang dimaksud sekarang adalah Barat kapitalis, imperialis, dan kolonialis. Saya menduga bahwa revolusi terhadap Barat di Barat jauh lebih mendalam daripada revolusi terhadap Barat di Timur. Pada tataran ini saya mengatakan harus ada upaya meninjau ulang masalah Timur dan Barat. Selalu ada pertanyaan: Barat mana? Saya bukan menentang Barat Marx, bukan pula menentang Barat rasional, tidak juga Barat Rimbaud dan Boudelaire. Ketika saya mengatakan bahwa Barat menjadi Timur atau ketimur-timuran maka maksudnya adalah bahwa gerakan-gerakan pemikiran di Barat saat ini merupakan gerakan nonkebarat-baratan. Artinya, ia merupakan gerakan yang memberontak Barat dalam bentuknya saat ini. Pada saat yang sama ia mengambil ilham dari apa yang kita sebut dengan Timur, terutama pada tataran puitika. Para penyair besar yang kreatif, yang membuka cakrawala-cakrawala baru terhadap sensitivitas puitika Barat, dunia puitika mereka justru memberontak terhadap Barat di satu sisi, dan terilhami oleh Timur di sisi yang lain.

Seorang peserta: Berangkat dari apa yang kita katakan, harus ada kehati-hatian yang tinggi ketika dua kata, Timur dan Barat, dipakai. Pembicaraan mengenai Barat imperialis harus jelas. Oleh karena itu, kita harus mengatakan imperialisme Barat, bukan Barat, sebab kelompok konservatif (salafi) dapat menggunakan generalisasi demi mempertahankan salafisme dan taqlidnya. Barat adalah imperialisme-kolonialisme, dan semua yang bersifat Barat harus dibuang jauh-jauh.

P. Labkiy: Saya ingin kembali ke masalah produk sejarah, sosiologis dan antropologis menurut Arab. Terkait dengan ilmu-ilmu sosial, saya berkeyakinan bahwa kita sebagai bangsa Arab harus mengambil teori-teori Barat sebagai fase awal. Sebab, pada kita, semua itu sama sekali tidak ada, dan pengambilan yang kita lakukan harus bersifat kritis. Teori-teori Barat saat ini memiliki corak komprehensif dan mendunia. Tentunya, bisa jadi itu tidak cocok dengan masyarakat kita secara penuh. Sikap kritis kita dalam mengambil teori-teori itu bisa jadi dapat menutup lubang besar yang dapat menyiapkan teori-teori baru yang khusus untuk kita. Yang penting, seperti yang dikatakan saudara sebelum saya, jiwa permusuhan terhadap Barat sebagai penjajah berubah menjadi permusuhan terhadap Barat dengan segala aspeknya. Saya ingin menunjukkan, dan saya setuju juga, upaya-upaya mengulang kembali sejarah, upaya-upaya untuk memasuki masa modern dalam penulisan sejarah.

Adonis: Saya sudah katakan di atas bahwa saya tidak menolak upaya-upaya individu-parsial. Akan tetapi, upaya-upaya tersebut tidak membentuk elemen dari pembentukan budaya kita, bagian dari kehidupan budaya kita. Dengan pengertian ini, saya mengatakan bahwa banyak hal yang kurang pada diri kita. Kita tidak memiliki kreativitas tersendiri kecuali dalam bidang puisi. Untuk lebih jelasnya dapat dikatakan bahwa ada banyak penyair Arab yang memberikan sumbangan dalam menciptakan sensitivitas puitika di dunia. Akan tetapi, tidak dapat dikatakan bahwa ada pakar sosiologi Arab,

sepengetahuan saya, yang melakukan di bidang apa yang dilakukan oleh para penyair itu. Demikian juga dengan sejarah.

P. Labkiy: Saya kira ada banyak penyair Arab, yang Anda bicarakan itu, yang mengambil inspirasinya dari penyair Barat!

Adonis: Tanpa masuk ke detil-detilnya, ini benar. Akan tetapi, mereka memiliki jati diri. Apakah ada pemikir sosiologi Arab, antropologi Arab, atau sejarawan Arab yang mampu memiliki jati diri seperti itu? Persoalannya bukan pada memanfaatkan atau mengambil dari Barat, melainkan persoalannya adalah bahwa ilmu-ilmu modern itu masuk ke dalam rajutan kehidupan budaya kita, dalam rajutan kehidupan sehari-hari kita, melalui proses orisinalitas dan kreatif.

Ghassân Estefan: Pembicaraan mengenai kreativitas puisi mengantarkan saya pada pertanyaan seputar bahasa, terutama bahwa Adonis memfokuskan pada modernisasi bahasa, terutama bahasa puitika. Apa hubungan modernisasi bahasa Arab dengan modernisasi pemikiran Arab secara umum? Apa sarana untuk modernisasi bahasa Arab?

Adonis: Tentu. Problem modernisasi bahasa Arab juga termasuk problem lama. Kadang-kadang, sebagian di antara mereka mengatakan bahwa bahasa baku (*fush-ha*) telah mati, dan kita harus menggantikannya dengan bahasa sehari hari (pasaran). Sebagai prinsip saya berkeyakinan bahwa akallah yang menciptakan bahasa, bukan sebaliknya. Bahasa merupakan sarana akal. Seberapa jauh akal itu kreatif maka sejauh itu pula bahasa akan kreatif. Sejauh mana akal itu mandek dan lunglai, demikian pula bahasanya. Siapa saja yang mengalami sejarah perkembangan bahasa Arab dan kaitan perkembangannya dengan kreativitas Arab secara umum maka dia akan melihat bahwa bahasa Arab mengalami kemajuan di fase-fase di mana nalar Arab juga kreatif, dan ia mengalami kemunduran pada fase-fase di mana akal mengalami kemandekan. Bahasa, betapa pun indahnya, tidak dapat menciptakan akal atau pemikiran yang indah. Manusia,

sebagaimana akal, adalah asas atau dasar. Jika kita berasumsi bahwa manusia Arab saat ini meninggalkan bahasa baku dan beralih menggunakan bahasa pasaran, lantas apakah ia menjadi pemikir yang kreatif? Saya tidak meyakini itu. Jadi, sekali lagi, persoalannya adalah pada akal, bukan bahasa. Hal ini dibuktikan dengan perkembangan bahasa bahwa nalar selalu yang menciptakan sesuatu atau konsep. Dari sini nalar mencari sebutannya.

Perkembangan bahasa berbarengan dengan kemampuan akal untuk mengembangkannya, memperlebar penggunaannya, dan memasukkan apa saja yang ingin dimasukkan ke dalam bahasa. Bahasa, betapa pun ia mencapai tingkat kreativitasnya, ia tetap tidak berkutik ketika harus mengekspresikan kreativitas nalar yang sangat kreatif. Dari sini penyair kemudian menggunakan citra-citra puitis. Hal itu karena kosa kata-kosa kata sendiri tidak mampu mengekspresikan apa yang diinginkan penyair. Oleh karena itu, ia menggunakan metafora agar mampu menemukan dunianya dengan sedetil dan semenyeluruh mungkin. Ini pada puisi, dan demikian pula yang terjadi pada ilmu.

Semua bahasa saling mengambil satu sama lain. Sebagai contoh kita ambil tulisan-tulisan filsuf Jerman, Heidegger. Jika kita membaca tulisan-tulisannya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis, kita akan menemukan bahwa terjemahan tidak mampu menghadirkan istilah-istilah Prancis yang sepadan dengan beberapa istilah Jerman. Oleh karena itu, tanpa ragu dipakailah istilah-istilah Jerman. Menuduh bahasa Arab tidak mampu merengkuh pengetahuan saya kira keliru sebab bangsa Arab sama sekali tidak mengenal bahasa mereka. Saat ini kita dalam kondisi mengalami kemuduran intelektual dan politik. Ini tentunya menyeret pada kemunduran bahasa. Hanya saja, kesimpulan ini tidak boleh mendorong kita untuk mengatakan bahwa bahasa Arab sendiri tidak mampu. Ketidaktahuan kita dengan bahasa Arab, sebagai bagian dari keterpurukan intelektual kita secara umum, itulah yang menyebabkan kita menilainya secara negatif. Sementara

andaikata kita dalam keadaan mengalami kemajuan intelektual, tentunya bahasa Arab berkembang.

Untuk membuktikan pernyataan ini saya sebutkan bahwa bahasa Arab, bahasa Al-Qur'an, pada masa Abbasiyah kemasukan kosa kata-kosa kata dan istilah-istilah yang begitu banyak dari filsafat, kimia, dan matematika sebab nalar Arab sendiri kreatif dalam bidang ini. Oleh karena itu, menjadi kaharusan memasukkan istilah-istilah baru ke dalam bahasa Arab. Saya yakin tak seorang pun, kecuali sebagian orang yang sangat konservatif, yang akan menyanggah proses ini. Bukan semata-mata memasukkan istilah-istilah baru saja yang merupakan upaya memodernisasi bahasa Arab sebab memodernisasi bahasa memerlukan dua hal mendasar: *pertama,* menyelaraskannya sehingga dapat memenuhi kebutuhan ekspresi, apa pun jenis ekspresinya, dan *kedua* menjadikannya sejalan dengan kehidupan dan proses-proses kehidupan keseharian, mulai dari masa kanak-kanak hingga tua. Kita sendiri, bukan bahasa Arab, kurang dalam menguasai bahasa kita, dalam pendidikan dan dalam memberikan sarana pengajaran. Kekurangan bahasa berarti kekurangan dalam metode, dalam merancang, kekurangan sarana, dan pada akhirnya kekurangan pada diri kita.

Seorang peserta: Saya berkayakinan bahwa Al-Qur'an memainkan peran penting dalam membekukan bahasa sebab ia menjadikan teks Arab bersifat ilahiah yang tidak boleh didekati. Bagaimana pendapat Anda mengenai hal ini?

Adonis: Dahulu persoalan ini pernah dilontarkan. Sudah ada orang yang menangani dan mengatakan bahwa masalah "kemukjizatan Al-Qur'an" tidak boleh menghalangi kemajuan bahasa. Saya berpendapat bahwa Al-Qur'an harus menjadi teks yang terbuka untuk dibicarakan secara menyeluruh. Barangkali orang-orang yang menentang gagasan ini dan yang bersikap menghakimi akan berusaha menjalankan sikap-sikap pengucilan. Jatuhnya sejumlah martir lantaran persoalan ini menjadi kaniscayaan sebab memang tidak ada

jalan keluar dari lingkaran kosong ini. Muhammad Arkoun memiliki pandangan mengenai masalah ini. Ia mengatakan bahwa masalah "kemukjizatan Al-Qur'an" bukan bersifat kebahasaan, melainkan masalah yang melampaui bahasa, yakni masalah keimanan. Masalah ini dapat dikaji. Apakah kita memiliki keberanian untuk mengkajinya, itu masalah kedua.

Peserta lain: Sejauh mana modernisasi bahasa dimungkinkan kalau tidak diiringi dengan kemajuan prestasi ilmu pengetahuan di satu sisi dan kreativitas seni di sisi lain? Dengan kata lain: apakah kita mampu memodernisasi bahasa Arab kita, sementara prestasi keilmuan dan kreativitas seni kita seperti ini?

Adonis: Modernisasi bersejajaran dengan kemampuan kreativitas secara umum. Seberapa jauh ada kreativitas, di situlah ada modernisasi. Modernisasi bergerak tanpa batas. Artinya, kita tidak dapat sampai ke titik tertentu kemudian kita mengatakan bahwa kita telah berhasil memodernisasi. Modernisasi berjalan terus selama manusia masih hidup. Dalam masalah ini ada contoh mengenai upaya lama untuk memodernisasi. Quthrub,[20] salah seorang sarjana bahasa kuno mengatakan bahwa menghilangkan *harakat* akhir pada setiap kata (*i'râb*) adalah suatu keharusan.

Seorang peserta: Bagaimana pendapat Adonis mengenai masalah itu?

Adonis: Bahasa baku (*fush-ha*) merupakan gerak, artinya musik. Yang penting adalah bahwa masalah ini tidak tunduk pada keinginan sebab bahasa merupakan makhluk hidup yang tumbuh, berkembang, dan mati. Tidak ada rintangan sosiologis atau historis yang mengantarkan kita sampai pada suatu hari di mana bahasa Arab

[20] Dia adalah Abu Ali Muhammad bin al-Mustanîr (...–821 M.), sarjana bahasa, tata bahasa, dan *mufassir*. Ia dilahirkan di Bashrah dan meninggal di sana. Ia belajar tata bahasa Arab dari Sibawaih yang menjulukinya dengan Quthrub. Ia mengikuti paham Muktazilah. Karyanya bertitel *Kitâb al-Adldâd*, *Kitâb al-Mutsallats*, tentang kata-kata yang berbeda maknanya lantaran perbedaan *harakat*.

akan mati. Akan tetapi, apakah kita saat ini mengkaji masalah kematian bahasa Arab dan nalar kita, sebagai masyarakat Arab? Masalah ini sendiri tidak benar-benar hidup.

Ghassân Estefan: Menurut pendapat saya, bahasa merupakan sistem berpikir, dan pada waktu tertentu dapat menjadi ideologi masyarakat ...

Adonis: Pada masa di mana terjadi kemunduran.

Ghassân Estefan:... dan ideologi bisa saja muncul belakangan dari perkembangan, atau bisa saja perkembangan muncul belakangan dari ideologi. Di fase manakah kita saat ini?

Adonis: Untuk menjawab pertanyaan ini dengan cermat maka diasumsikan bahwa masyarakat Arab adalah masyarakat yang harmonis dan kokoh. Dalam masyarakat ini ada kelas-kelas elit dan kesadaran kelas. Sementara masyarakat kita tidak demikian. Dalam keyakinan saya ada individu-individu yang maju melalui kesadaran mereka melebihi bahasa mereka. Artinya, kreativitas mereka lebih luas daripada kosa kata-kosa kata mereka. Seperti halnya ada individu-individu lain, dan ini yang paling banyak. Bahasa menurut mereka mendahului ide-ide mereka. Juga ada kelompok-kelompok yang tidak bicara, namun bersuara; tidak berbicara, namun memunculkan suara. Artinya, bahwa kata-kata bagi mereka tidak memuat makna-makna baru, tidak memberikan kreativitas dalam menetapkan hubungan tertentu dengan sesuatu, dengan manusia lain, dan dengan dunia.

Seorang peserta: Apakah Anda berbicara tentang diri sendiri sebagai kreator?

Adonis: Tidak. Saya berbicara tentang semua orang kreatif. Tentu saja pendapat saya berdasar pada pengalaman pribadi, juga berdasar pada pengalaman-pengalaman orang lain. Penyair yang kreatif ketika secara terus-menerus menggunakan cara-cara yang melampaui kosa kata sebagai kosa kata maka hal itu berarti bahwa

dalam dirinya ada dunia yang tidak dapat diekspresikan dengan kelangsungan bahasa. Oleh karena itu, ia memuati kosa kata dengan menggunakan sarana-sarana retorik hingga kosa kata itu sampai pada tingkatan meletus.

Seorang peserta: Apakah kekurangan ini berasal dari bahasa Arab?

Adonis: Tidak. Kekurangan ini ada di setiap bahasa dunia sebagaimana telah dikatakan sebelumnya. Setiap bahasa tidak dapat mengekspresikan jiwa manusia yang kreatif sebab jiwa ini lebih luas daripada bahasa, bahasa mana pun itu.

Seorang peserta: Saya ingin beralih dari masalah modernisasi bahasa ke masalah demokrasi. Masalah yang saya pikir jauh lebih melekat dengan masalah "modernisasi nalar Arab". Jika kita mengkaji tentang persoalan substansial yang mengganjal kreativitas nalar Arab, kita menemukan bahwa masalah tersebut adalah masalah negara Arab yang ada. Atas dasar ini dan dengan pertimbangan bahwa perubahan ideologi merupakan proses yang panjang dan sulit maka semestinya kita berusaha meluluhlantakkan negara Arab yang dominan.

Adonis: Tepat. Perjuangan diperlukan dan keharusan menghancurkan negara Arab yang ada. Akan tetapi, kita tidak boleh lupa bahwa negara ini merupakan produk situasi historis dan sosiologis. Hingga kini tidak ada peneliti, sepengetahuan saya, yang mengkaji perkembangan struktur sistem kekuasaan Arab yang dominan sebagai mekanisme internal, bukan sebagai individu-individu dan pemerintahan, mulai dari kekuasaan Umayyah hingga kini: apa perbedaan antara sistem Arab "baru" sekarang ini dengan sistem kekhalifahan Umayyah dari sisi struktur dan mekanisme internalnya? Di sisi lain, mengapa bangsa Arab saling menegasikan dalam pertarungan di antara mereka, tidak saling melengkapi? Individu Arab, demikian pula seluruh sistem Arab, tidak mengakui pihak lain kecuali apabila pihak lain ini merupakan cermin baginya: seberapa jauh ia

mengikutinya maka sejauh itu pula ia ada baginya. Dan, seberapa jauh ia berbeda dengannya maka sejauh itu pula ia teralienasi. Dari mana datangnya struktur yang ada sejak masa Umayyah? Mengapa kita saling menegasikan, tidak saling melengkapi? Saya mengenal banyak pribadi yang ditekan dan diusir. Ketika kami katakan kita harus mengeluarkan maklumat demi persoalan mereka, sebagian di antara kami, para cendekiawan, menolak bertanda tangan dan memberikan dukungan kepada mereka. Bukan karena apa-apa, selain karena mereka tidak termasuk dalam barisan ideologinya. Mereka yang awalnya menolak, pada fase yang lain, berbalik menyerukan demokrasi, membela demokrasi.

Ada masalah yang patut dikaji mengenai kepribadian Arab. Setiap orang di antara kita mengambil sikap nabi dan mengarah kepada orang lain atas dasar bahwa mereka mempercayai dan mengikutinya. Setiap orang Arab dalam perilakunya yang dalam adalah seorang nabi. Marilah kita bayangkan apa yang akan terjadi pada masyarakat yang terdiri dari jutaan nabi.

Tidak ada demokrasi pada kita. Tidak ada penghormatan terhadap orang lain. Akan tetapi, orang yang tidak menghormati orang lain sebenarnya menafikan dirinya sendiri. Saya ada dengan keseluruhan pribadi saya sebab Anda adalah lawan saya yang juga ada. Saya tidak lengkap hanya karena lawan saya. Apakah ada orang yang mengatakan demikian di antara orang Arab?

Semua masalah ini membutuhkan kajian sosiologis dan antroplogis hingga kita dapat memahami dan menghadapinya.

Semua sistem pemerintahan kita kira-kira muncul atas nama demokrasi. Akan tetapi, yang dipraktikkan tidak lain adalah kediktatoran. Mengapa? Mekanisme apa ini? Ketika kita, saya dan Anda semua, menerima kekuasaan, saya ragu bahwa kita akan menjadi demokrat. Tidak disangsikan bahwa kita dapat membenarkan sikap kita yang tidak demokratis ... lama kelamaan, juga situasi-situasi dan pembenaran-pembenaran lainnya yang tidak dibenarkan oleh akal.

Sistem kekuasaan Arab sekarang, sekalipun beragam, sebenarnya adalah satu sistem; sistem represif, sistem yang secara substantif dibangun atas dasar kekerasan. Pada gilirannya harus ditolak sama sekali dan seluruh tatarannya harus diperangi. Akan tetapi, memerangi sistem ini sendiri dan meruntuhkannya sudah tentu tidak menjamin datangnya sistem baru yang lebih demokratis. Sebab, struktur-struktur bawah, sosial dan ekonomi, merupakan struktur represif. Struktur Arab bagian bawah represif sehingga harus didekonstruksi dari akarnya. Di sinilah pentingnya revolusi. Harus ditekankan bahwa revolusi terhadap tataran politik merupakan yang paling rendah. Hanya dengan sampai pada sistem atau kekuasaan maka hal itu tidak memiliki arti apa-apa. Sampai pada kekuasaan harus menjadi mahkota bagi fase kesemrawutan yang lebih besar. Tanpa fase ini, sampai pada kekuasaan sama sekali tidak akan mengubah apa-apa.

TIGA TEKS SEPUTAR "REVOLUSI ISLAM"[§]

TEKS PERTAMA

1

Sama sekali tidak ada kesangsian bahwa yang terjadi di Iran adalah Revolusi Islam, atau Revolusi dengan membawa Islam. Akan tetapi, tidak mungkin revolusi dengan membawa Islam ini terjadi, kalau revolusi itu, dalam pengertian tertentu, merupakan revolusi dalam Islam kontemporer. Islam tidak mungkin memberontak masyarakat atau dunia kecuali apabila dirinya sendiri adalah revolusioner secara teoretis maupun praksis. Oleh karena itu, kesuksesan Revolusi Islam Iran terkait dengan seberapa mampu revolusi itu pada saat yang sama menjadi revolusi terus-menerus dalam Islam sendiri. Inilah yang ditegaskan oleh sejarah Islam.

2

Pada tahun-tahun pembentukan, Islam mengubah secara mendasar dan menyeluruh terhadap masyarakat Arab. Ia merupakan revolusi. Kita tahu bahwa gerak perubahan atau revolusi berhenti atau mengalami kemunduran semenjak institusi kekhalifahan mulai

[§] Ketiga teks ini dipublikasikan di majalah *An-Nahâr al-Arabi wa ad-Dawliy* secara berturut-turut di edisi 93, (12 Syubâth 1979); edisi 95, (26 Syubâth 1979); dan edisi 166, (12 Tamuz 1980). Tulisan pertama berjudul "Bain ats-Tsabât wa at-Tahawwul: Haula al-Ma'na al-Hadhâri li al-Harakah al-Islamiyyah al-Irâniyyah"; tulisan kedua berjudul "Inthilâqan min Farah an-Nashr al-Awwaliy: Syai' min al-Qalaq wa al-Khauf", dan tulisan ketiga berjudul "Min al-Mutsaqqif al-Askari ila al-Faqih al-Askariy".

bertentangan dengan dinamika Islam. Kita juga mengerti bahwa gerakan revolusi dalam Islam, maksud saya pemahamannya dan aplikasinya sesuai dengan situasi kaum muslimin yang baru tumbuh, dan memenuhi kebutuhan mereka yang baru berkembang, mulai muncul pada masa kekhalifahan Utsman, dan bahwa gerakan ini bertambah mengakar dan menyebar seiring dengan berdirinya sistem kekhalifahan Umayyah. Legalitas dari gerakan ini bersumber pada keyakinan bahwa ia adalah Islam yang sebenarnya. Artinya, bersumber dari sikap memegang dasar-dasar dengan erat seperti yang dipahami oleh kelompok revolusioner: Islam adalah keadilan, persamaan, dan kebebasan. Islam memihak pada mereka yang tertekan, tertindas, miskin, anak-anak jalanan, dan Islam tidak berpihak pada kekuasaan dan kesewenang-wenangan. Dari sini kita dapat memahami bagaimana gerakan ini mulai terpisah dari kekuasaan dan penguasa zalim, serta memberontak para penguasa yang mereka pandang sebagai menyimpang dari Islam, menyimpang dari prinsip-prinsip dan hukum-hukum Islam.

Akan tetapi, gerakan ini berjalan dalam wilayah terbatas: kadang-kadang "partisan"-"revolusioner" pada tataran politik, terpinggirkan dan sempit, sedikit atau banyak, dan terkadang bersifat individual pada tataran pemikiran-kesusastraan. Akan tetapi, gerakan ini juga terpinggirkan dan sempit, sedikit atau banyak.

Namun demikian, gerakan ini dengan dua kondisinya mencerminkan keinginan dan lompatan yang terpendam dalam kehidupan Islam. Dari satu sisi gerakan ini merupakan penolakan terus-menerus terhadap sistem yang dominan dengan dua bentuknya, Umayyah dan Abbasiyah. Di sisi lain, gerakan ini merupakan perwujudan dari harapan kaum muslimin terhadap sistem kekuasaan yang adil, yang dapat mewujudkan persamaan dan keadilan, serta menyelaraskan antara institusi dengan kebebasan.

Ajaran-ajaran Islam sebagai pusat perbedaan dan perdebatan, menjadi senjata yang dipakai oleh sistem kekuasaan yang dominan

sesuai dengan apa saja yang mempertegas dominasinya dan meng-akarkannya, dan dipakai oleh gerakan perubahan sesuai dengan apa saja yang dapat menguatkan penyebaran dan kemenangannya. Hanya saja, banyak faktor yang saya pikir bukan di sini tempatnya untuk membahas faktor-faktor tersebut. Faktor-faktor itu menyebabkan gerakan perubahan mengalami kemunduran dan sistem kekuasaan mendapatkan kemenangan. Dalam kemenangan ini, ajaran-ajaran Islam berhasil diubah menjadi alat-alat yang siap untuk mengabdi dan mendukung sistem kekuasaan. Dari sini, ajaran-ajaran tersebut secara politis berubah menjadi sektarian beku.

Demikianlah, lantaran praktik dominasi yang despotik ini Islam tampak seolah-olah bertentangan dengan keadilan dan persamaan, menjadi musuh kebebasan dan kreativitas. Islam seolah-olah sekadar sarana untuk mendukung kekuasaan yang ada. Dari sini, tradisi konservatif dan kemapanan menjadi dominan, dan tradisi ini juga melingkupi wilayah sastra dan juga pemikiran.

Dengan demikian dapat dikatakan, tanpa berlebih-lebihan, bahwa sejarah masyarakat Arab merupakan sejarah kekuasaan; bahwa sejarah ini secara mendasar berdiri di atas represi dan ke-sewenang-wenangan dengan berbagai bentuknya.

3

Setelah dominasi Utsmani yang membuat beku masyarakat Arab lenyap, dan tingkat despotiknya mencapi puncaknya selama ke-kuasaan ini berlangsung, serta munculnya apa yang kita sebut dengan "era kebangkitan", muncul dalam masyarakat Arab fase terlantar yang senantiasa terjadi: antara menarik ulang warisan kekuasaan dalam bingkai sistem yang dominan, dengan upaya mengejar Barat dengan cara menukil, dengan harapan dapat menguasai senjatanya, terutama senjata ilmiah, dan dengan harapan menentangnya dan bebas dari penjajahan dan dominasinya.

Akan tetapi, upaya menarik ulang tersebut adalah palsu sebab upaya itu terjadi melalui nalar sistem kekuasaan yang dominan dan metodologi warisan tradisional. Selain itu juga karena nasib rakyat bukan merupakan perpanjangan atau peniruan masa lalunya betapa pun masa lalu itu maju. Nasib adalah kreativitas, atau kalau tidak, ia hanya akan menjadi pengulangan semata.

Penukilan adalah juga palsu sebab subjek yang hilang—sekalipun mampu menukil atau mengambil dari yang lainnya—tidak akan mampu mengatasi kehilangannya hanya dengan apa yang dia nukil atau ambil.

Dari sini, hasil dari "era kebangkitan" adalah alienasi ganda: terhadap subjek dan terhadap kemajuan. Inilah masa lalu yang oleh masa kini diupayakan untuk dikembalikan. Masa lalu yang tampak kulitnya melekat pada batang utama sistem kekuasaan. Demikian pula halnya dengan "peradaban". Peradaban yang berusaha dinukil hanyalah kulit yang melekat pada batang pohon kehidupan semata.

4

Secara ringkas, inilah yang ingin saya gambarkan dalam buku saya yang terbit dalam tiga jilid,[*] *Ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fî al-Ittibâ' wa al-Ibdâ' Ind al- 'Arab*" (Yang Mapan dan yang Berubah: Kajian tentang Konservatisme dan Kreativisme menurut Arab). Pada kesempatan ini saya ingin memaafkan mereka yang salah dalam memahmi buku itu karena ketidakmengertian mereka sehingga mereka memutarbalikkan kenyataan. Dalam buku itu saya

[*] Pada awalnya, seperti disinggung di catatan kaki bagian sebelumnya, buku ini memang terdiri dari tiga jilid, tetapi pada edisi berikutnya buku tersebut dijadikan empat jilid dengan memasukkan bagian ini sebagai jilid ketiga bagi buku tersebut. Jilid ketiga yang asli dijadikan sebagai jilid keempat. Sejak kapan buku ini menjadi empat jilid, penerjemah sejauh ini belum sempat melacaknya. Sampai pada cetakan kelima tahun 1986 yang saya miliki buku tersebut masih terdiri atas tiga jilid, kemudian pada cetakan ke delapan tahun 2002 buku tersebut sudah menjadi empat jilid. Perbedaan lain antara kedua cetakan tersebut adalah cetakan yang ke delapan didahului dengan pengantar cetakan baru yang ditulis tahun 1990. Kesimpulan awal bisa jadi buku ini menjadi empat jilid sebelum cetakan ke delapan.

menegaskan bahwa struktur keagamaan yang dikenakan dan dipaksakan oleh sistem kekuasaan yang dominan secara despotik, terhadap kehidupan dan pemikiran, menjadi penyebab utama bagi kemandekan kehidupan dan pemikiran Arab. Oleh karena itu, saya menegaskan bahwa yang pertama harus dilakukan untuk mendirikan peradaban Arab yang dinamis dan baru terletak pada kritik terhadap struktur itu, kemudian menghancurkan struktur itu; dalam arti menghancurkan konsep semu kekuasaan Islam.

Sudah barang tentu saya tidak mengabaikan faktor-faktor ekonomi dan sosial dalam gerak pertarungan dalam masyarakat Islam, hanya saja saya memberikan prioritas pada faktor ideologis—keagamaan. Dalam sebuah masyarakat seperti masyarakat Arab yang dibangun secara total atas dasar agama, dan di sini bentuk-bentuk dan perangkat-perangkat produksi tidak mengalami perkembangan sehingga menyebabkan munculnya kesadaran kelas, faktor ini senantiasa menjadi penggerak pertama. Oleh karena itu, geraknya tidak dapat ditafsirkan dengan premis kelas, atau kesadaran kelas, atau dengan premis ekonomi, dan apalagi dengan ekonomi. Realitas ekonomi dari sejarah Arab menegaskan bahwa pertarungan dalam masyarakat Arab terjadi antara kelompok-kelompok yang meliputi kelompok miskin, jelata, pengrajin, pedagang, tuan tanah, ahli fiqh, penyair, dan kelompok-kelompok yang terdiri dari kelas-kelas yang sama: kelompok miskin, jelata, pengrajin, pedagang ... dst. Ini berarti bahwa corak umum dari pertarungan tersebut bersifat ideologis—keagamaan.

Yang ingin saya katakan dengan semua ini adalah bahwa yang saya lakukan hanya memberikan ilustrasi yang didasarkan pada realitas sejarah kita, bukan mengevaluasi. Maksudnya, saya sebagai peneliti hanya mengamati dan menafsirkan, tanpa berafiliasi atau mengadopsi, baik secara negatif maupun positif.

5

Sekarang kita disuguhi peristiwa di Iran pada khususnya dan dalam masyarakat Arab pada umumnya sebagai kesempatan baru dan materi untuk merenungkan agama dan peran penggeraknya di dunia Islam. Pertama-tama, catatan eksternal memungkinkan bagi kita untuk mencatat empat gejala:

1. Gejala pertama adalah bahwa agama menggerakkan Iran menuju perubahan. Agama menentang kekuasaan dan "Islam kekuasaan". Ia menentang semua yang bersekutu dengan kekuasaan tersebut dan juga "Islam kekuasaan": imperialisme dan kolonialisme secara eksternal, konservatisme, kapitalisme, feodalisme, dan sektarianisme secara internal.
2. Gejala kedua adalah bahwa penggerak ini tidak sekadar bersifat keagamaan murni—dalam pengertian keyakinan gaib. Lebih dari itu, ia memiliki dimensi politik, ekonomi, dan sosial. Dengan kata lain, ia bergerak dalam horison revolusi menyeluruh.
3. Gejala ketiga adalah bahwa penggerak ini tidak bergerak untuk merealisasi kebebasan dari luar dan menegaskan subjektivitasnya yang unik dan otonom, tetapi juga bergerak untuk mengejawantahkan kebebasan dari dalam: keadilan, persamaan, kebebasan manusia, kehormatannya, dan tuntutan agar manusia menjadi tuannya sendiri dan penentu nasibnya.
4. Gejala keempat adalah bahwa agama dengan segala prinsip dan kandungannya senantiasa—sebagaimana ditegaskan rakyat Iran yang revolusioner—menjadi janji pertama akan kehidupan yang ditujunya, di antara janji-janji yang disodorkan, baik itu Modern-Barat maupun Marxisme-Komunisme.

6

Penilaian positif atau negatif terhadap gerakan ini tentu masih terlalu dini. Akan tetapi, yang dapat dikatakan dalam hal ini adalah

bahwa gerakan ini, terkait dengan dan bersandar pada pengetahuan saya terhadap sejarah Islam merupakan gejala yang unik mengingat bahwa ini tentu tidak menjamin kesuksesan. Gejala ini bukan sekadar gerakan tunutan, melainkan keterbukaan secara lebar dalam sejarah yang panjang dan diam, atau tertindas. Jadi, rakyat ini tidak tergerak dan terdorong ke depan sekadar karena masalah perut dan kebebasan, tetapi lebih dari itu mereka tergerak lantaran tradisi panjang, bahkan lantaran peradaban purna yang aktif, baik dalam kesadaran maupun ketidaksadarannya. Ia merupakan revolusi dengan dan dalam Islam. Di sinilah letak pengertian peradabannya.

Bukankah penjelasan ini merupakan penyimpangan dari analisis penganut Marxisme Arab terhadap masyarakat Arab, dan hubungannya dengan agama dan tradisi. Penjelasan itu menegaskan bahwa analisis tersebut salah, dan bahwa Marxisme yang mengasumsikan dirinya sebagai sarana untuk menyingkap realitas tampak dalam pemahaman para penganut Marxisme Arab dan praktik mereka, seolah-olah sarana besar untuk menutupi realitas—terutama yang terkait dengan struktur agama—politik, dan dengan warisan budaya secara umum.

7

Untuk sementara marilah kita lewati tataran perdebatan politik dan skeptisisme di mana tuduhan kembali kepada dirinya sendiri: para penjajah yang berbaju "kemajuan", yang tampak, saat ini—dan betapa mengherankan!—bersemangat untuk kemajuan Islam, dan para penguasa semu muslim—baik pimpinan maupun pembantu, mereka yang berbaju Islam "yang benar"! Mereka semua menggambarkan gerakan Islam Iran sebagai "konservatisme", "kembali ke belakang", kembali ke "teokrasi keagamaan", atau sebagai "komunisme" dan "schism"... Hal ini kita lalui saja, dan marilah kita mengamati pesan dari gerakan ini. Apa maknanya? Saya tidak ingin, dalam hal ini, mendahului dan menarik kesimpulan, sekalipun ada ruang yang lebar untuk menganangkan kesimpulan. Saat ini, saya cukup

hanya menunjukkan bahwa gerakan ini melampaui bingkai-bingkai tradisional yang ada bagi gerakan-gerakan Islam sebelumnya dengan berbagai jenis reformasi, pembaruan, atau keagamaan-pemikirannya. Atas dasar ini, gerakan tersebut tidak dibangun untuk fase baru dalam memahami Islam, tetapi bisa jadi juga merupakan awal bagi dunia Islam lain; dalam arti bagi Islam yang memangku dunia bumi dengan pandangan dan pengalaman baru.

Pada aras ini, gerakan tersebut merupakan tantangan besar bagi generasi kita, bagi ide-ide dan teori-teorinya yang terbangun dan tumbuh di luar iklim keagamaan. Agar saya tidak berlebihan, saya katakan: Gerakan itu merupakan bukti akan kebangkrutannya".

Ia merupakan tantangan berat. Akan tetapi, harus diakui, ini mencengangkan dan keharusan.

12 Syubâth (Februari) 1979

TEKS KEDUA

1

Setelah Revolusi Islam di Iran mewujudkan kemenangan pertamanya: menghancurkan kekuasaan Syah Iran, dan ini merupakan kemenangan besar, dan setelah berusaha menyempurnakan kemenangan itu dengan mendirikan sistem kekuasaannya sendiri, di mana terpendam kemenangannya yang lebih besar, para cendekiawan Arab yang bersimpati dan gembira dengan revolusi itu menganggap seolah-olah revolusi itu merupakan revolusi mereka sendiri sehingga mereka berhak untuk melontarkan beberapa pertanyaan yang bagi saya, paling tidak, tidak lepas dari keresahan dan kekhawatiran seputar revolusi itu.

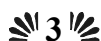
2

Semua yang mengiringi gerakan Revolusi Islam ini, baik ucapan maupun tindakan hingga kini menegaskan bahwa gerakan ini berjangkauan Islam, dan secara khusus terkait dengan jangkauan wilayah Arab. Ia dengan lantang menyuarakan bahwa sumbernya bukan hanya ruang—tempat berpijak. Dengan kata lain, ia merupakan revolusi—misi. Suara lantang ini bukan hasil dari waktu atau peristiwa, melainkan tersembul secara jelas dalam tulisan-tulisan Ayatullah Khomaini, inspirator dan panglima revolusi. Pada tataran

Islam secara umum tulisan-tulisannya senantiasa menyuarakan "umat Islam" dan "Islam di segala penjurunya". Ia mengatakan, umpamanya: Jalan kami adalah Islam dan pemimpin kita adalah persatuan kaum muslimin di seluruh dunia". (*Durûs fi al-Jihâd wa ar-Rafdh*, hlm. 92). Ia menggambarkan hubungan Iran dengan negara-negara Islam sebagai "hubungan ketuhanan yang tidak bisa diputuskan" (*Ibid,* hlm. 93).

Kita lihat pada tataran Arab khususnya bahwa melawan Israel, Zionisme, Penjajahan, konservatisme, musuh-musuh Islam serta musuh-musuh kemerdekaan dan kedaulatan sebenarnya merupakan poros utama bagi teorisasinya dan dalam perjuangan akidah dan politiknya. Ia berpendapat bahwa bangsa Arab merupakan korban terbesar bagi penjajahan Barat dan Israel, dan Palestina merupakan simbol yang mengejawantahkan kezaliman yang terjadi pada mereka dengan cara yang menyesakkan, biadab, dan tidak ada duanya. Ia memaklumkan dengan tegas bahwa "tidak adanya perlawanan terhadap para despotik di masa kini dianggap sebagai kerja sama dengan mereka" (*Ibid.*, hlm. 93).

Sebagaimana Ayatullah Khomaini bersikap terhadap penjajahan dan Israel dengan sikap yang prinsip, militan, dan progresif, ia juga bersikap sama terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi umat Islam di era kini pada tataran sosial-budaya. Dia menentang rasialisme dan fasisme dengan segala macam bentuknya. Dia pro kebebasan, menentang kezaliman, dan melawan perbudakan manusia.

3

Jadi, resah dan khawatirnya di mana, dan mengapa?

Diakui bahwa politik dalam Islam merupakan salah satu dimensi substantif dari agama. Dengan kata lain, tidak ada kepemimpinan tanpa politik.

Diakui juga bahwa politik kenabian menjadi dasar bagi kehidupan baru, sistem baru. Politik kepemimpinan atau penguasaan meng-

ikuti politik kenabian, ataukah memang inspirasi politik kepemimpinan itu adalah kenabian? Hal itu karena setiap kepemimpinan atau penguasaan memiliki era tersendiri, dan bahwa setiap era memiliki persoalan-persoalannya sendiri. Demikianlah, letak pentingnya politik kepemimpinan, bahkan legalitasnya terdapat pada sejauh mana kekuatannya mengubah kondisi dan mengembangkan realitas dengan petunjuk politik kenabian. Signifikansinya adalah bahwa politik Islam di era sekarang ini, dalam pengertiannya yang komprehensif, dengan segala kondisinya tidak lain adalah politik ijtihad dan akal yang berusaha memahami zaman dan persoalannya yang ditelorkan untuk memberikan jawaban atasnya. Jadi, politik tersebut tentunya adalah politik revolusioner.

Dalam perspektif keharusan ini, suatu keresahan dan kekhawatiran muncul: apakah politik kepemimpinan di zaman sekarang ini, dalam pengertian tersebut, mungkin [untuk diwujudkan-*ed.*] secara praksis, dan bagaimana [cara mewujudkannya-*ed.*]?

4

Jadi, kita melakukan revolusi, bukan hanya mengubah orang lain, melainkan juga mengubah diri sendiri. Kita tidak hanya mengubah sesuatu, tetapi juga mengubah subjek. Kita tidak hanya mengubah alam dan sesuatu, tetapi juga mengubah akal dan jiwa. Pada tataran ini—dan ini yang ditekankan oleh pengalaman revolusi, khususnya di abad ini—dapat dikatakan dengan penuh yakin: "Yang substansi bukan "membuat revolusi", melainkan yang substansi adalah bagaimana "kita mengalaminya" dan mempergunakannya.

Dalam perspektif substansi ini, suatu kegalauan dan kekhawatiran muncul: bagaimana kita dapat menjadikan revolusi ini tetap sebagai sarana untuk melayani manusia, meletuskan potensi-potensinya untuk menyiapkan potensi-potensi puncaknya demi keterbukaan dan kebebasannya? Bagaimana kita dapat mensejajarkan antara kebutuhan-kebutuhan sistem—institusi dengan kebutuhan-kebutuh-

an kebebasan—kreativitas? Apakah Revolusi Islam di Iran berhasil dalam hal ini, dan bagaimana?

5

Yang mati di negeri Islam kita—mati dengan berbagai maknanya—nyaris lebih banyak daripada yang hidup: mati kemiskinan, mati kebodohan dan buta huruf, mati penyakit, mati tertekan, mati pengangguran, mati tertindas dan perbudakan. Layangkan pandangan Anda ke peta dunia Islam: Anda akan melihat bahwa yang mengalami kemunduran adalah kehidupan, dan yang mendesak adalah kematian. Dalam budaya dominan, budaya memori dan kebiasaan, kita senantiasa mendahulukan kematian dan menunda kehidupan. Kita menjelaskan kematian dan maknanya, kita bersihkan dan kita tunggu. Akan tetapi, kita menutup kehidupan dan maknanya, kita mengabaikan dan menjauhinya. Bahkan kita merasakan pada sebagian besar pikiran-pikiran dan harapan-harapan kita bahwa efektivitas kita tidak memperlihatkan diri dengan cara yang lebih bagus kecuali ketika menciptakan budaya kematian dan orang mati. Jeritan Nietsche, yang mengulang jeritan Yunani yang mengatakan: "Tuhan telah Mati", tidak berlaku bagi kita. Adapun yang berlaku pada kita adalah jeritan lain: "Manusia telah mati, dan hanya Allah saja yang hidup".

Akan tetapi, jika manusia, sebagai imaji Allah, sebagai lumbung tempat tersimpannya rahasia dan penciptaan-Nya, sebagai makhluk yang bebas dan kreatif; jika manusia ini, menurut kita, mati atau dimatikan, lantas apa arti dari politiknya. Bahkan, apa maksud dari penghambaannya kepada Allah?

Dalam perspektif ini pula suatu keresahan dan kekhawatiran muncul.

6

Revolusi Islam di Iran, seperti yang ditegaskan oleh inspirator dan pemimpinnya, merupakan revolusi-dakwah, sebagaimana saya

singgung sebelumnya. Jadi, dalam pengertian tertentu, ia merupakan revolusi Islam-Arab. Bahkan, dapat dikatakan bahwa ia, dengan pengertian lain, adalah Revolusi Arab. Kekhawatiran dan kegundahan di sini bergerak dalam horison peradaban Islam-Arab atau Arab saja.

Jika budaya dalam masyarakat sebagai prinsip eksplorasi dan organisasi, dalam arti sejumlah konsep, kaidah, dan makna yang menentukan masyarakat tersebut di satu sisi, dan dengannya serta di dalamnya dapat dikenali jati dirinya dan alam, di sisi lain, maka organisasi tidak akan dinamis dan efektif, kecuali apabila dalam rangka memenuhi kondisi masyarakat tersebut, ekonomi dan sosial. Ini berarti bahwa budaya yang dinamislah yang akan mengejawantahkan respons seperti itu dan bahwa antara budaya dengan kondisi tersebut ada hubungan dialektis: pengaruh dan memengaruhi, mengubah dan berubah.

Krisis budaya dalam masyarakat muncul dari ketimpangan dalam hubungan ini. Hal inilah yang secara umum dialami oleh peradaban Islam, dan secara khusus oleh peradaban Islam-Arab. Masyarakat Islam-Arab, dan ini yang sekarang secara langsung menjadi perhatian saya, mengalami kondisi-kondisi ekonomi, sosial, dan politik yang secara mendasar berbeda dari kondisi-kondisi yang pernah dialami di masa politik kenabian. Bahkan, kondisi-kondisi tersebut berbeda dari kondisi-kondisi yang pernah dialami pada paro pertama abad ini (XX). Meski demikian, peradabannya, dengan segala dasar, perspektif, dan konsepnya, dengan signifikansinya yang puncak dan final, tetap sebagaimana yang pernah ada di masa-masa lampau.

Lantas keberlangsungan peradaban ini akan menyingkapkan apa? *Pertama,* ia akan menyingkapkan bahwa Muslim-Arab "baru" tidak memiliki peradaban "baru". *Kedua,* ia menyingkapkan bahwa peradaban yang terus berjalan ini, lantaran antara bahasa dengan dunianya sangat jauh terpisah, tampak sebagai sesuatu yang dilekatkan pada kehidupan secara eksternal. Barangkali hal ini akhirnya memperlihatkan rahasia di balik keterkaitan organik antara sistem

Islam-Arab yang dominan dengan peradaban Islam-Arab yang juga dominan.

Jelas bahwa sistem ini, dengan segala variasinya, berusaha keras menjauhkan generasi mendatang dari politik, dan berusaha keras menciptakan jiwa-jiwa yang siap secara *a priori* menerima warisannya sekadar sebagai warisan. Artinya, mereka siap untuk tunduk dan bergantung pada politik sistem itu. Dengan demikian, politik tersebut bertujuan untuk tetap menjadikan Muslim-Arab sebagai pribadi yang didefinisikan sebagai sejumlah reaksi, atau sikap-sikap pasif sehingga "tindakannya" terbatas hanya "menerima", "mengambil", dan "mengikuti".

Dari sini, Revolusi Islam Iran memperlihatkan dua hal yang berkaitan: *pertama,* keharusan meninjau ulang pengertian peradaban, warisan; *kedua,* keharusan meninjau ulang pengertian hubungan antara budaya dan politik, di satu sisi, dan antara budaya dengan dunia yang berubah, di sisi yang lain.

Dari aspek pertama harus ditekankan bahwa budaya dengan pengertiannya yang kreatif, merupakan kekuatan masyarakat untuk senantiasa memperbarui. Dari aspek kedua harus ditegaskan bahwa aksi budaya tidak terpisah dari aksi politik, bahwa perjuangan budaya pada dasarnya merupakan perjuangan politik.

Bagaimana Revolusi Iran, sebagai revolusi-dakwah, menghadapi masalah-masalah ini? Model apa yang akan dibangun di buminya sendiri? Apakah ia akan menjadikan kesatuan budaya dan politik sebagai perpanjangan, atau bentuk lain dari kesatuan antara permandatan dan sistem kekuasaan, atau kepemimpinan dan politik? Bagaimana ketika ia harus menghadapi persoalan kebebasan, terutama persoalan kemanusiaan? Apakah ia hanya cukup menjadikan kesatuan kepemimpinan dan politik sekadar suasana atau iklim budaya–islami, di mana seluruh bunga-bunga akan bermekaran di langitnya? Dan bagaimana ia akan menjalankan dakwahnya di luar buminya?

Sekali lagi, dalam horison ini, suatu kegundahan dan kekhawatiran bergerak.

7

Akhirnya, suatu kegundahan dan kekhawatiran bergerak di horison hubungan-hubungan Arab, jelasnya dengan Revolusi Islam Iran. Benar bahwa sejarah tidak mengulangi dirinya secara sama. Akan tetapi, benar juga bahwa dalam sejarah ada elemen-elemen yang nyaris berada dalam tataran insting. Saya akan menangguhkan pembicaraan masalah ini. Saya cukup menunjukkan kegundahan dan kekhawatiran akan sikap rakyat kita dan juga kepemimpinannya yang berlebih-lebihan sehingga mereka lupa akan revolusinya yang unik, atau lupa bahwa mereka harus menjalankan revolusinya yang unik, dan cukup harapan dan cita-citanya berjatuhan, atau menjadikannya sebagai ilusi lain.

26 Syubâth (Februari 1979).

TEKS KETIGA
AHLI FIQH YANG MILITER

1

Dalam gerakan intelektual Arab muncul kecenderungan pemi kiran yang berpusat di sekitar Islam sebagai pandangan terhadap manusia dan dunia, seputar kebanyakan muslim sebagai pelaku perjuangan ideologis. Penganut kecenderungan ini berusaha menekankan hak karakteristik keislaman yang pada saat yang sama merupakan hak berbeda dari yang lain, dan di sini secara khusus adalah Barat.

Kecenderungan ini pada awalnya kritis dan pembuka jalan: ia mengkritik pemikiran dan peradaban Barat di satu sisi, dan mengkritik teori-teori Arab-Islam di sisi lain; juga mengkritik liberalisme dan Marxisme. Sebagai contoh semata saya cukup menunjukkan buku Suhail al-Qasysyi: *Fi al-Bad' Kânat al-Mumân'ah* (Beirut: Dâr al-Hadâtsah, 1980).

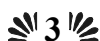
2

Tidak disangsikan bahwa kecenderungan ini memiliki legalitasnya:

1. Rekayasa ideologisasi Arab tidak menghasilkan pemikiran yang mencari, mengkritik, mempertanyakan, meninjau ulang, dan

mapan, tetapi hanya menghasilkan perangkat-perangkat yang melegalkan dan mengulang-ulang.

2. Rekayasa persatuan hanya menghasilkan sikap saling menjauhi dan perpisahan, perpecahan dan cerai berai.
3. Rekayasa sekularisasi memunculkan sektarianisme.
4. Rekayasa sosialisme menciptakan kelas-kelas baru yang merampas kekayaan dan haus kekuasaan.
5. Rekayasa negara menghasilkan perbudakan dalam bentuk represi atau penahanan.
6. Rekayasa pembebasan menyebabkan pelebaran Israel dan dominasi imperialisme.
7. Rekayasa budaya mematikan peran budaya dan budayawan. Rekayasa ini menyebabkan budaya hanya sekadar dekorasi bagi perangkat kekuasaan, dan menjadikan budayawan sekadar sebagai pelayan atau pengikut.

3

"Rekayasa-rekayasa" ini melahirkan iklim umum di mana orang Arab mulai merasa bahwa ia seolah-olah hidup dalam gua, seolah-olah masalah yang ia hadapi bukan lagi tentang "bagaimana bangkit dan maju, melainkan bagaimana ia dapat tetap, atau dapat menjadi orang Arab? Setelah cakrawala di depannya tertutup, perasaan itulah yang menjadi cakrawala aksi dan kebebasannya. Tertutup pula di hadapannya cakrawala budaya. Ketiadaan budaya inilah yang menghasilkan budaya Arab yang mendominasi dan mengarahkannya.

4

Legalitas tumbuhnya kecenderungan ini semakin kuat lantaran cendekiawan Arab yang melawan konservatisme-liberalisme atau melakukan perlawanannya, berada dalam dua kondisi secara kekuasaan: menghancurkan kekuasaan dengan kekuasaan, dengan

mekanisme dan juga isinya itu sendiri. Ia meninjau ulang "pribadi-pribadi" dan "format-format". Akan tetapi, ia tidak meninjau ulang prinsip-prinsip dan dasar-dasar dalam struktur tersebut. Demikianlah, ia tidak membangun untuk dialog dan interaksi bagi kebebasan dan demokrasi. Ia keluar dari dominasi sektarianisme ke kekuasaan sektarian lainnya. Bahkan, di wilayah-wilayah lain ia jauh lebih teroris dan represif, dan bahkan jauh lebih konservatif dan terbelakang.

5

Legalitas ini semakin bertambah lantaran kebanyakan bencana Arab muncul dalam naungan ide-ide yang dipraktikkan atau dilahirkan oleh cendekiawan Arab yang menjadi penguasa—teorisi: Israel terjebak dalam dominasi imperialisme, regionalisme, dan keruntuhan internal di semua tataran sehingga berbicara tentang persatuan nasional, kearaban, sosialisme ... dsb menjadi pembicaraan yang mendekati sia-sia, tidak memiliki legalitasnya di alam realitas, tidak juga dalam praktik sehingga bangsa Arab nyaris tampak seperti nasionalisme tanpa rakyat, persatuan tanpa manusia yang bersatu: seolah-olah keberadaan mereka menjadi bangunan kosong yang dibangun oleh kata-kata yang kosong.

6

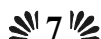
Saya mengatakan: Semua itu memberikan legalitas bagi tumbuhnya kecenderungan tersebut. Meski demikian, saya ingin melontarkan kepada mereka yang menganut kecenderungan itu sejumlah pertanyaan yang saya harap bisa memunculkan perdebatan yang mungkin berguna dan dapat memperkaya.

Pertama, dari sisi dekonstruksi teoretis: mengkritik Barat adalah suatu keharusan dan penting, akan tetapi mengapa harus merasa cukup dengan hal itu? Mengapa tidak dikritik juga konsep-konsep "Nasionalisme Arab", "Persatuan Arab, "Sosialisme Arab", dan "negara"? Hal itu karena mengkritik Barat, agar menerangi dan efektif, mengharuskan adanya kritik terhadap konsep-konsep tersebut, terutama

bahwa konsep-konsep itu memiliki pondasi Barat, dan bahwa dalam aplikasinya dan pada tataran teoretis, mengandung cacat dan kekeliruan yang bertumpuk.

Kedua, dari segi struktur teoretis: Islam mana yang dimaksudkan oleh para penganut kecenderungan ini? Apakah Islam praksis, atau Islam teoretis? Apakah Islam al-Kitab yang diturunkan, atau Islam pembacaan dan takwil terhadap al-Kitab? Apakah Islam kelembagaan, [jika itu yang dimaksud lantas Islam kelembagaan-*ed.*] yang mana?; atau Islam kelompok-kelompok Islam, dan [jika itu yang dimaksud lantas kelompok Islam-*ed.*] yang mana?

Siapakah mayoritas muslim itu? Apa parameternya? Islam mana yang menjadikan kaum muslimin sebagai "mayoritas tunggal"?

7

Yang saya khawatirkan adalah kalau ternyata yang dilakukan oleh para penganut kecenderungan ini, dalam wacana Islam yang mereka bangun, tidak lebih dari sekadar menempatkan ungkapan "Islam" di tempat "kearaban", atau "kebangsaan", dan ungkapan "mayoritas muslim" menggantikan "mayoritas Arab". Yang saya takutkan kalau ternyata mereka mempraktikkan logika lama, dan mereka muncul dari struktur intelektual yang lama juga: pemikiran fungsional untuk memerangi pihak lain, bukan mengkritisi subjek dan strukturnya dari dalam agar subjek berada dalam tataran persoalan yang dihadapinya, dan dalam tataran aksi dan kreativitas yang diasumsikan oleh persoalan-persoalan itu.

Saya mengkhawatirkan munculnya waktu yang saat itu kami akan mengatakan tentang para penganut kecenderungan ini seperti yang sekarang sedang kami dan mereka katakan mengenai kecenderungan-kecenderungan nasionalisme kearaban yang lalu: premis-premisnya tidak mampu menyatukan, baik para sastrawan, cendekiawan, maupun masyarakatnya, lebih-lebih politiknya. Hal ini bisa dikatakan bahwa format-format konseptualnya berada di

luar gerak dinamika manusia—secara historis, realistis dan harapan, soelah-olah hanya mimpi di siang bolong, atau sekadar endapan-endapat ilusi.

Sebagaimana kami katakan bahwa kecenderungan-kecenderungan kearaban dibangun untuk cendekiawan Arab-militeristik, saya juga takut kalau mengatakan tentang kecenderungan-kecenderungan Islam semu sebagaimana membangun untuk ahli fiqh yang militeristik.

BEBERAPA PASAL

1

Al-Qur'an bukan makhluk: sebagai wahyu, bukan sebagai kata-kata, ia bukan makhluk. Sebagai wahyu, ia tidak berubah dan tidak lenyap. Sebab, wahyu mutlak dan melekat dengan Allah.

Akan tetapi, kita membaca Al-Qur'an dengan bahasa yang ada sebelum turunnya wahyu Islam, jadi bagaimana mungkin kata-katanya bukan makhluk?

2

Membaca Al-Qur'an bukanlah tindakan memasuki sesuatu tanpa ruang dan waktu, (tetapi) dalam ruang dan waktu. Sebuah tindakan memasuki suasana keagamaan dalam duniawi. Akan tetapi, hubungan antara duniawi (makhluk) dan agama/wahyu (bukan makhluk), bagaikan hubungan antara bahasa yang tercipta dengan wahyu yang tak tercipta. Wahyu tak tercipta dengan bahasa yang tercipta. Orang Islam menggerakkan dunia atau mengaturnya melalui wahyu. Seolah-olah dengan tindakan demikian ia meniru ajaran-ajaran agama. Tindakannya ini bukan agama, tidak pula bersifat keagamaan. Dari sini, negara sebagai tindakan kemanusiaan tidak dapat dianggap sebagai negara agama. Anggapan ini bertentangan dengan agama sesuatu yang sempurna, yang hanya dapat diberi atribut yang sama-

sama sempurna. Dari sini pula politik dalam Islam tidak dapat digambarkan sebagai bersifat keagamaan. Ia merupakan tindakan duniawi yang oleh pelakunya yang beragama diupayakan untuk sejalan dengan ajaran-ajaran agama. Oleh karena tindakan politik, betapapun indahnya, tidak bisa sejalan persis dengan ajaran agama maka kita tidak dapat menggambarkan politik dalam Islam, dan pada gilirannya juga negara, sebagai aktivitas duniawi, sebagai bersifat keagamaan. Dengan pengertian ini kita dapat mengatakan: negara tidak mungkin menjadi agama atau bersifat keagamaan.

3

Ketika merenungkan Al-Qur'an, kita melihat bahwa semua yang berkaitan dengan nasib manusia di akhirat, seluruh keputusannya muncul secara pasti. Sementara yang berkaitan, umpamanya, dengan bagaimana mengorganisasi politik dan negara, sama sekali tidak ada teks yang memberikan kepastian mengenai hal itu. Sebagai contoh lain, tidak pula ada teks yang bersifat pasti pada apa saja yang berkaitan dengan organisasi atau sistem bahasa: pada semua yang berkaitan dengan upaya mengekspresikan manusia, sesuatu, dan dunia.

Bahasa dan politik, atau dengan kata lain, budaya dan negara, tidak dijelaskan secara tegas oleh Al-Qur'an tentang bagaimana penataannya, atau bagaimana mempraktikkannya. Akan tetapi, ada ayat-ayat—prinsip-prinsip umum—yang secara interpretatif dapat dijadikan inspirasi dalam penataan dan praktik tersebut. Pertanyaan di sini bukan ditegaskan secara pasti, melainkan bersifat interpretatif. Artinya, ia merupakan wilayah ijtihad dan perbedaan, wilayah kebebasan.

Takwil dominan yang terkait dengan budaya dan negara itu bersifat ideologis yang membebani ayat-ayat dengan nafsu, kepentingan, dan tujuan penakwil. Pengamatan terhadap setiap takwil ideologis dari jenis ini bukanlah pandangan keagamaan di mana agama menjadi tujuan mutlak, melainkan merupakan pandangan yang mengubah agama menjadi sarana.

Tidak adanya teks-teks yang pasti terkait dengan "sistem" bahasa dan budaya, serta "sistem politik dan negara mengandung arti bahwa ada pemisah antara agama (wahyu) di satu sisi, dengan budaya dan negara di sisi lain. Akan tetapi, sebaliknya, hal tersebut tidak berarti bahwa agama tidak memiliki "ruang duniawi", maksudnya bahwa ruang tersebut memiliki karakteristiknya yang ditetapkan oleh manusia, sesuai dengan kondisi sejarah sosial dan sesuai dengan kepentingan-kepentingan yang berkembang dengan tetap memerhatikan prinsip-prinsip umum agama: menegakkan keadilan, persamaan, dan memerangi kesewenang-wenangan dan kezaliman.

Jika harus ada kaitan antara Islam dengan negara maka prinsip-prinsip keadilan, persamaan, dan kebebasan yang dimaklumatkan itulah yang harus dijadikan inspirasi, bukan menjadikan negara bersifat agama dalam pengertian yang umum. Prinsip-prinsip itulah yang harus dijalankan oleh para tokoh agama, ahli fiqh, atau orang-orang yang diapresiasi oleh mereka. Apa yang kita lihat secara historis, yang bertentangan dengan hal di atas, muncul dari pertarungan ideologis dalam merebut kekuasaan, dan ini merupakan aplikasi yang keliru terhadap prinsip-prinsip Islam.

4

Pemisahan atau penyatuan antara keagamaan dan keduniawian merupakan problematik, bahkan pada saat nabi masih hidup sekalipun. Buktinya adalah munculnya persoalan *nâsikh* dan *mansûkh*. Selain itu, masalah tersebut juga dibuktikan dengan turunnya ayat-ayat untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan yang muncul secara langsung. Ayat-ayat itu sebelumnya bisa saja diturunkan (dari sisi bahwa Allah mengetahui munculnya kebutuhan dan kepentingan itu sebelumnya). Pengalaman sejarah pascanabi menegaskan bahwa realitas duniawi dengan segala macam manifestasinya berasal dari watak yang berbeda secara mendasar dari watak wahyu. Hal ini menyebabkan penyatuan antara keduanya merupakan sesuatu yang

tidak mungkin. Demikianlah, pandangan keagamaan terbelah (takwil-takwil berbeda-beda) dalam kaitannya dengan realitas. Kemapanan wahyu berasal dari sisi dirinya sendiri, kemapanan dari sisi kaitannya dengan kenabian dan Allah, bukan dari sisi keterkaitannya dengan realitas sebab yang ini terus berubah.

Al-Qur'an sebagai wahyu bersifat ketuhanan, bukan historis. Lantas, bagaimana kita memasukkan ke dalam sejarah apa yang tidak bersifat historis?

Ayat-ayat tidak dihasilkan oleh realitas agar berubah seiring dengan perubahan realitas. Teks agama selalu saja disampaikan saat ini. Oleh karena itu, teks agama diaplikasikan terhadap realitas berdasarkan takwil dan ijtihad untuk mengambil manfaat dan menolak bahaya. (Takwil dan ijtihad ini berubah-ubah sesuai dengan perubahan situasi). Teks agama tidak diaplikasikan secara literal. Aplikasi seperti ini mengabaikan kemapanan teks: bagaimana mungkin kita menjadikan yang mapan selalu sesuai dengan yang berubah? Teks pasti dan tunggal, tidak tercipta, lantas bagaimana mungkin kita mengaplikasikannya secara literal terhadap realitas yang tercipta, berubah terus-menerus?

Dari sini tidak ada bentuk tertentu dan tunggal dalam menetapkan bagaimana keterkaitan antara yang bersifat agama dengan yang temporal. Bentuk ini mengikuti kondisi-kondisi sejarah dan sosial, bentuk yang cocok pada satu fase tertentu, tentunya tidak selalu cocok untuk fase yang lain.

5

Islam, dalam perspektif ini, bersifat temporal atau negara, bukan dari sisi bahwa Islam mengubah segala sesuatu menjadi agama, mengislamisasi politik dan negara, pemikiran dan budaya, tetapi dari sisi bahwa ia memberi inspirasi kepada pengikutnya melalui risalahnya agar mereka menjalankan semua yang dapat menjadikan orang muslim lebih dekat dengan kebahagiaan dan kebebasan. Negara dan

budaya berjalan dalam kondisi-kondisi dunia dengan inspirasi dari dasar-dasar agama.

Jadi, tidak bisa dikatakan negara agama dalam Islam hanyalah bersifat metaforis. Jika kita memberi atribut agama pada negara maka negara tersebut tentunya negara dalam tataran wahyu agama. Oleh karena hal ini tidak mungkin, sebab negara termasuk wilayah sejarah dan pengalaman, artinya termasuk wilayah kesalahan dan kekurangan, maka penamaannya sebagai bersifat agama mengandung semacam penodaan terhadap teks agama—semacam penilaian terhadap yang kurang sebagai sempurna, dan yang salah sebagai benar, dan yang berubah sebagai yang mapan. Selain itu, penamaan negara sebagai bersifat agama berarti melekatkan sifat suci kepadanya, dan ini bertentangan dengan konsep tauhid dalam Islam.

6

Pendapat yang mengatakan negara dalam Islam bersifat agama sebenarnya hanya ijtihad dan praktik teokrasi yang terjadi akibat penggunaan agama sebagai sarana untuk memenangkan kekuasaan dalam pertarungan politik-sosial yang dikenal Islam setelah rasul meninggal.

Keterkaitan sesuatu yang bersifat agama dan temporal terbangun hanya dalam wilayah pencarian inspirasi dan ijtihad untuk mewujudkan keadilan dan persamaan di antara manusia sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Selain itu, yang tampak adalah sikap berlebihan manusia dalam menggunakan agama untuk tujuan-tujuan duniawi mereka. Artinya, yang tampak adalah ketidakmengertian mereka terhadap agama.

Atribut "keagamaan" merupakan atribut sekunder. Ia bersifat eksternal, bukan inheren. Jika tidak demikian maka terpaksa kita harus menyamakan dalam menggambarkan kekuasaan rasul sebagai bersifat agama dengan kekuasaan penguasa Arab mana pun setelah beliau sebagai bersifat keagamaan juga, seolah-olah kita, di dalam politik, menyamakan rasul dengan yang lainnya.

7

Orang Islam saat ini berpikir dan hidup dalam bingkai takwil yang harus digantikan dengan takwil lain. Jadi, salah satu tugas pemikiran Arab adalah mendekonstruksi dasar-dasar takwil tersebut, mengkritik dan melampauinya dalam rangka pembacaan baru terhadap teks.

8

Jika kita berangkat dari premis bahwa rasul merupakan pemimpin pertama negara Islam maka negaralah yang menjadikan orang Islam sebagai anggota di dalamnya atau darinya, bukan orang Islam yang menjadikan negara sebagai negara. Negara Islam bersifat universal, melampaui individu-individu. Ia adalah institusi kolektif. Negaralah yang memungkinkan orang Islam untuk melampaui individualitasnya, dan mengalami moralitas dan hukum Islam. Orang Islam, sebagai subjek, kesempurnaan kemanusiaannya dapat dicapai hanya dalam kolektivitas, maksudnya dalam negara. Prioritas di sini adalah untuk keseluruhan, bukan bagian; untuk negara, bukan individu.

Kebebasan orang Islam tidak substansial, tetapi kebebasan dalam kolektivitas. Akan tetapi, kebebasan tersebut merupakan kesadaran individu sebagai entitas yang istimewa, bukan melebur dalam kolektivitas. Kebebasan kolektif mengekspresikan bahwa individu hanyalah aksiden pinggiran, bahwa negara-agamalah yang merupakan yang ada—dasar.

9

Pendapat bahwa kembali ke asal yang salafi merupakan dasar kebangkitan hanyalah utopia terbalik. Kembali [yang dimaksud *ed.*] ini, dalam pengertian tertentu, adalah kembali ke teks dan praktik (sunnah). Asumsi bahwa kebangkitan dapat diperoleh hanya dengan

kembali seperti itu mengandung asumsi lain: pribadi-pribadi di waktu kini (dan mendatang) akan memahami dan mempraktikkan teks seperti pribadi-pribadi di masa lampau. Akan tetapi, dalam kondisi demikian apa makna perubahan-perubahan yang terjadi dalam rentang waktu yang memisahkan antara masa lalu dengan masa kini? Apa makna perbedaan dan kelainan pertumbuhan, emosi, dan pemikiran antara pribadi-pribadi di masa lampau dengan pribadi-pribadi di masa kini?

Kembali ke teks mengandung pengertian satu di antara dua hal: *pertama,* mungkin memahami dan mempraktikkan teks sesuai dengan pemahaman dan aplikasi terhadapnya di masa lampau, dan ini berarti mengabaikan waktu, perubahan, dan pengalaman, serta mengasumsikan adanya kemiripan antara ruang, waktu, kejadian dan peristiwa, serta adanya keserupaan watak, kebutuhan, dan sikap. *Kedua,* mungkin memahami dan mempraktikkan teks sesuai dengan perubahan—perubahan waktu dan ruang. Sikap ini tentunya memperluas wilayah bagi dimungkinkannya pemahaman yang beragam dan bervariasi terhadap satu teks, dan dalam mempraktikkannya secara beragam dan bervariasi. Akan tetapi, pluralitas pemahaman dan praktiknya melahirkan pluralitas teks. Artinya, menegasikan kesatuan dan kemutlakan teks, serta memunculkan penegasan bahwa akal menjadi prioritas.

Asumsi bahwa kembali ke teks akan membawa pada kemajuan sebagaimana kemajuan yang pernah terjadi di masa lampau, hanyalah ilusi yang kurang tepat, hanya semacam utopia belaka. Ia merupakan utopia magistik, bahkan merupakan mekanisme di mana teks berfungsi dan mendapatkan kemajuan secara otomatis.

Secara praksis, kembali tidak lain adalah taqlid. Oleh karena itu, siapa saja yang cenderung pada pendapat "kembali" sudah tentu ia cenderung memegang taqlid. Selama teks menjadi dasar dan selama menukil menjadi prioritas daripada akal dalam memahami teks maka yang mendapatkan ruang hanyalah taqlid saja. Salafisme di sini bersifat rasional dan kuat: di sinilah letak kekuatannya, dan rahasia

ketahanan dan dominannya. Masa depan, dalam pandangannya, harus sejalan dengan masa lampau: tanpa itu, yang terjadi adalah kejatuhan. Akan tetapi, masa depan dalam pandangan salafisme adalah kemunduran itu sendiri: kemunduran bertahap dari dasar waktu yang tercermin pada momen wahyu, dan pada "masa pertama".

Masa kini juga merupakan momen ketiadaan dan kelenyapan. Satu-satunya yang ada adalah masa lalu. Dari sini dapat dipahami bagaimana "kembali" dalam pandangan tradisionalisme-salafisme, merupakan "kiamat" dari sisi "akhir" zaman bertemu dengan "permulaan" zaman, atau bagaimana kembali merupakan kesiapan terus-menerus untuk bertemu dengan janji ilahi: kiamat.

10

Perhatian al-Kawakibi (al-Afghâni dan juga Abduh) terhadap politik (kekuasaan-negara) yang sangat mendasar seperti itu mendorong kita untuk mengatakan bahwa menurutnya negara merupakan bingkai yang sempurna di mana agama terlindungi di sini; di satu sisi dipertahankan, dan di sisi lain ia didukung secara mendasar. Negara dan juga politik, merupakan perlindungan terhadap umat beragama. Oleh karena itu, menurutnya, politik dan agama harus bersatu. Politik yang mengarahkan individu-individu untuk menjalankan kewajiban-kewajiban agama merupakan pembawa dari sisi bahwa ia merupakan misi, dan ia menjadi pelindung agama dari sisi bahwa ia merupakan keberlanjutannya. Dalam tataran ini al-Kawakibi dapat dianggap sebagai pemikir politik. Akan tetapi, politik selalu hanya merupakan satu momen dari keseluruhan agama, atau katakanlah dari "islamiah", menurut istilahnya. Politik merupakan seni merukunkan agama dengan tuntutan-tuntutan zaman. Negara dalam kaitan ini memiliki dimensi keagamaan-ketuhanan. Ia merupakan citra bagi pesan agama.

Perhatian terhadap politik ini memperlihatkan perasaannya akan ketidakmampuan politikus yang ada untuk menjadi citra bagi pesan keagamaan. Hal itu karena misi "islamiah" adalah kebebasan,

kebahagiaan, dan persamaan bagi kaum muslimin di muka bumi. Politikus yang ada tidak berbuat kecuali melakukan sesuatu yang bertentangan dengan misi itu. Faktor yang mendorongnya untuk memberikan perhatian lebih adalah pengamatannya bahwa ada banyak politik nonislami yang mampu mewujudkan kebebasan, kebahagiaan, dan persamaan bagi masyarakatnya sekalipun relatif. Maksudnya, politik tersebut menjalankan lebih daripada yang dijalankan oleh politik-politik kaum muslimin, atau paling tidak politik-politik tersebut (nonmuslim) berjalan ke arah realisasi misi itu.

11

Politik merupakan kota "Islamiah". Di kota ini orang Islam merasa bahwa ia berada di rumahnya; bahwa ia tidak merasa asing dengan dirinya. Di kota ini dirinya sebagai warga negara menyatu dengan dirinya yang tinggal di tanah air lain: kota Allah/surga atau alam lain. Kebebasan, kebahagiaan, dan persamaan hanyalah kesatuan yang dalam antara dua subjek, yakni antara agama dan politik.

Puisi (seluruh seni) hanyalah pemercantik hubungan-hubungan yang dialami oleh orang Islam dalam interaksinya dengan alam, dengan pihak lain, nonmuslim. Politiklah yang menjadikan "islamiah" sebagai hari raya terus-menerus di muka bumi: hari raya kebebasan, kebahagiaan, dan persamaan.

Politik yang ada saat ini di dalam Islam, yang disimpulkan oleh al-Kawakibi dengan politik despotik, memisahkan antara langit dan bumi; dalam arti ia membelah umat Islam menjadi dua: orang muslim berada dalam alienasi ganda, terhadap bumi dan terhadap langit. Alienasi terhadap bumi karena ia tertekan, dan alienasi terhadap langit karena ia tersesat. Dengan demikian, ia dikuasai oleh perbudakan, dan terpuruk di bawah beban kesengsaraan dalam berbagai bentuknya: ekonomi, sosial, dan budaya.

Bisa jadi ini dapat menjelaskan mengapa orang Islam rindu pada masa lalu, khususnya dalam bentuknya yang ideal: "abad pertama".

Abad ini merupakan abad kesatuan antara langit dan bumi, abad kebahagiaan dan kebebasan. Jadi, tindakan politik hanya dilegalkan untuk menarik ulang kondisi abad tersebut, artinya dilegalkan untuk menegaskan model tertinggi dari Islamiah: "model kehidupan yang menyatu".

Konsekuensinya, dapat dikatakan bahwa al-Kawakibi merupakan (setelah al-Afghâni) pemikir muslim yang memandang agama sebagai kebebasan, atau dengan ungkapan filosofis, ia merupakan orang yang pertama kali menegaskan bahwa sifat mutlak ketuhanan sebenarnya adalah kebebasan.

12

Pilihan al-Afghâni terhadap revolusi (tindakan politik) mengandung pengertian penolakan terhadap teorisasi atau kritik dari luar. Dalam revolusi ada kesamaan antara kehidupan dan pemikiran. Kehidupanlah yang mengkritik dirinya sendiri dan juga merekonstruksi dirinya sendiri sesuai dengan tuntutan idealita keagamaan: kehidupan berpikir dan pemikiran dinamis. Agama–pemikiranlah yang harus mengatur bumi. "islamiah", seperti kata al-Kawakibi, merupakan misi untuk menyelamatkan dunia. Jadi, politik harus menjadi proyek perdamaian antara agama dan dunia, dunia dan akhirat, sistem kekuasaan dan kebebasan.

Kemajuan kaum muslimin tergantung pada "islamiah" dan politik sekaligus. "Islamiah" yang terpisah dari dimensi-dimensi politiknya tidak akan melahirkan kebahagiaan dan kebebasan. Politik yang dipisahkan dari "islamiah" pada gilirannya hanya akan melahirkan semakin bertambahnya kezaliman sebab ia terputus dari akar-akarnya yang menerangi. Jati diri orang Islam ada pada "islamiah". Memisahkan islamiah dari orang Islam akan melenyapkan eksistensinya. Kesatuan antara agama orang Islam dengan dunianya, menurut pandangan al-Kawakibi, merupakan satu-satunya jalan untuk kemajuan, kebebasan, dan kebahagiaan.

Akan tetapi, kesatuan ini tidak dapat terbangun kecuali setelah agama yang dominan dihancurkan: pemalsuan dan khurafat. Salah satu aspek agama yang dominan adalah pelayan kesewenang-wenangan, dan di sisi lain merupakan faktor ketundukan dan perbudakan yang mendorong pada sikap pasrah dan acuh tak acuh. Ia adalah agama perbudakan dan kekuasaan. Agama yang ada hanyalah kesesatan, dan secara mendasar bertentangan dengan "islamiah".

13

Kemunduran adalah hilangnya keterkaitan yang pernah ada di abad pertama, antara agama dan negara. Kehilangan ini tak lain adalah perubahan agama. Posisi "islamiah" awal digantikan dengan agama lain. Dari sini, lenyaplah makna "islamiah". Contoh paling buram dari kehilangan ini tercermin pada perubahan umat Islam menjadi "umat militer"—menjadi bermegahan, menyesatkan manusia, dan melencengkan mereka dari aksi yang produktif. Inilah yang menyebabkan mereka dijauhkan dari politik, maksudnya dari demokrasi-musyawarah, dan menjadikan kekuasaan menjadi monarki despotik, yang terbatas pada "darah biru" saja.

"Islamiah" pada dasarnya merupakan misi rasional: "Islam merupakan agama nalar", seperti ditegaskan al-Kawakibi. Akan tetapi, agama yang ada sekarang ini sesat. Selain itu, agama tersebut menjadi sandaran dan sekutu bagi kesewenang-wenangan.

Pemikiran al-Kawakibi bersifat mediatik, bukan karena ia memerhatikan tujuan, melainkan sebaliknya, karena tujuan baginya sangat jelas: mengembalikan "islamiah". Yang sulit adalah bagaimana mengembalikan [islamiah tersebut].

Akan tetapi, apakah mengembalikan itu mungkin? Apakah mungkin mengenakan pakaian lama pada sesuatu yang baru? Ada orang Islam baru yang kesadaran dan praksisnya terpisah dari dimensi akhirat, di mana "islamiah" tidak lengkap kecuali dengannya dan ia mulai merasakan bahwa ia merupakan subjek yang berdiri

sendiri sehingga ia merasa tidak mungkin membaur dalam universalitas politik ketuhanan yang namanya negara Islam. Ia merasa bahwa ia anggota otonom dan berada di luar organ negara tersebut. Ia berbeda dari orang Islam "abad pertama" yang kesadarannya akan individualitas terhapus demi kesadarannya akan kolektivitas. Ia merasakan kediriannya yang tidak mungkin selaras dengan kemenyeluruhan negara yang dituntut oleh "islamiah". Ia diberi oleh dunia modern—melalui teknologinya dan dengan berbagai dimensi peradabannya—dinamika khusus yang mendorongnya dengan sedikit deterministik ke arah yang akan datang, bukan ke arah masa lalu. Pada kondisi paling rendah ia menuntut "islamiah" dari tataran lain: hal ini jika kita menolak kondisi paling tinggi, mendirikan negara baru yang terpisah dari "islamiah". Zaman dalam kesadarannya tidak lagi berputar, tetapi menjadi membusur: proses yang tidak mengarah ke belakang. Perdamaian yang diminta bukan antara tuntutan zaman dan "islamiah", melainkan antara subjektivitasnya dengan zaman itu sendiri: antara subjeknya dengan sejarah dan antara subjeknya dengan politik. Jika kita tambahkan lagi letupan dimensi nasionalisme, kita dapat menangkap bahwa "islamiah" sebagai satu negara tak lebih dari sebuah konsep ideal yang tidak memiliki kaitan apa pun dengan realitas. Ia hanya utopia yang benar-benar ilusi. Penghancuran subjek yang merupakan semacam pemusnahan subjektivitas gila di dunia Islam sekarang ini merupakan ekspresi dari krisis yang tak lain adalah terbelanya orang Islam pada relung eksistensinya yang paling dalam.

Pertanyaannya: apa jalan keluarnya?. Masih tetap pada dasar problematika peradaban sekarang di masyarakat Islam modern.

14

Sikap al-Kawakibi bersifat ilmiah dari sisi bahwa pertama-tama ia ingin mengetahui sebab-sebab keterpurukan, dan pengetahuan mengenai sebab merupakan ilmu. Akan tetapi, ilmu ini tidak sekadar deskripsi atau diagnosa, tetapi tindakan: mengajukan solusi, dan solusi itu adalah agama.

Ia mengasumsikan kemiripan antara muslim abad XIII dengan muslim abad pertama: ia mengasumsikan adanya kesamaan antara kekuasaan Islam di abad ini dengan di masa itu. Seolah-olah kaum muslimin, sekalipun berbeda tajam waktunya, memiliki karakter psikologis dan rasional, mapan dan abadi, seperti kemapanan dan keabadian wahyu.

15

Kehendak rakyatlah satu-satunya yang memberikan legalitas negara. Raja bukanlah hak ketuhanan. Ia hanya tugas yang tujuannya adalah kebaikan rakyat. Di sinilah titik pijak kritisnya: kritik terhadap para tokoh agama ..., keistimewaan dan kritik terhadap kesewenang-wenangan.

16

Dalam kondisi demikian, apa manfaat dari sikap "melampaui sektarian"?

Asal agama bukanlah ilmu, tetapi *syara';* dalam arti ia bukanlah wilayah mempertanyakan dan mencari, melainkan wilayah ketundukan dan pasrah.

Al-Kawakibi mengajak kita secara kritis untuk kembali ke asal. Kritik mencakup praktik sejarah—terutama praktik politik, dan mengkritik praktik keagamaan yang pernah dipakai untuk melayani kesewenang-wenangan, dan yang membebani Islam dengan khurafat dan pemalsuan. Ia mengajukan "islamiah" yang bebas dari semua khurafat dan semua yang bertentangan dengan akal.

Akal dalam pandangan al-Kawakibi adalah pengetahuan dunia dan pemahaman terhadap peristiwa-peristiwanya dalam perspektif dasar agama. Sejarah tak lain merupakan praktik dinamis dari pengetahuan tersebut. Ia merupakan perjalanan ke dapan yang didorong oleh kepurnaan dari yang asal. Bahkan, pengetahuan ini ada dalam wahyu. Ketidakmengertian yang umum tak lain merupakan akibat

dari sikap menjauhi wahyu; dalam arti bahwa kebenaran juga ada dalam wahyu. Ini mengandung arti bahwa kebenaran berada dalam jangkauan kaum muslimin, kapan saja ia mau. Kebenaran sudah pasti dan tidak ada hubungannya dengan sejarah atau waktu. Ia merupakan kebenaran mutlak. Momen kebangkitan tak lain merupakan momen ketika tangkapan terhadap kebenaran tersebut menjaid berbeda. Pada posisi ini, persoalannya adalah bahwa kebenaran bukan pencarian, melainkan keimanan: dalam arti bahwa persoalannya bukan persoalan dialog, melainkan pilihan: menolak atau menerimanya.

(Pengetahuan mengenai abad pertama yang dijalankan oleh para tokohnya tidak sejalan dengan pengetahuan mengenai "abad kesepuluh", umpamnya, atau abad lainnya. Jika tidak demikian maka pengetahuan menjadi inferior, mutlak sebagaimana materinya. Pengetahuan di sini adalah wahyu).

Kekuasaan merupakan kaidah sejarah bagi yang mutlak atau realisasi temporalnya (agama, wahyu). Oleh karena itu, kekuasaan harus bebas dari despotisme sebagaimana yang mutlak, dan harus adil sebagaimana yang mutlak. Jika kekuasaan seperti ini terejawantahkan, terwujud pula masyarakat "islamiah". Dalam masyarakat ini pula akan terealisasikan etika islamiah, dan pada gilirannya terwujudlah kebahagiaan dunia.

17

Kritik al-Kawakibi terhadap kesewenang-wenangan bersifat ganda: kritik terhadap kekuasaan, dan kritik terhadap perilakunya yang mentransformasi agama menjadi sarana dukungan terhadap penguasa.

18

Al-Kawakibi tidak memberikan perhatian yang semestinya terhadap kondisi-kondisi sejarah. Ia berkayakinan bahwa sangat mungkin untuk kembali ke "islamiah", mendirikan masyarakat yang

bebas, adil, dan bahagia—masyarakat egaliter. Seolah-olah ia mengatakan bahwa dimungkinkan membangun masyarakat seperti itu melalui ketetapan iman atau rasio yang dipakai oleh kaum muslimin. Hanya saja, ia harus mengadopsi ilmu dan semua fasilitas yang diajukannya untuk kebahagiaan dan kemajuan masyarakat.

19

Karya al-Kawakibi memiliki dua poros dasar: kritik realitas dan konsep kemungkinan-keniscayaan. Jika tujuan dari poros kedua menjadikan dunia sebagai bersifat kelangitan, dan ini merupakan semacam utopisme, maka kedalaman dan arti penting al-Kawakibi terlihat jelas pada kritiknya terhadap realitas. Pada poros kedua ia mengonsepsikan masyarakat menjadi mungkin dan niscaya, yang untuk merealisasikannya diperlukan pengetahuan mengenai apa yang semestinya dilakukan.

'Islamiah" yang ia serukan tidak sekadar memeluk agama Islam, tetapi pesan ketuhanan yang tidak akan bermakna bagi sejarah kalau tidak dijadikan sebagai inspirasi. Hal itu karena pesan ketuhanan inilah yang memberi kepada sejarah akan maknanya. Pesan ketuhanan itulah satu-satunya yang memungkinkan bagi manusia untuk mengeksplorasi kondisi-kondisi dunia dengan cermat dan objektif karena ia transenden.

(Agama sebagai yang transenden dan diturunkan, merupakan satu-satunya yang memungkinkan kita untuk mengeksplorasi kondisi-kondisi dunia dengan teliti, jelas, dan juga objektif).

20

Pengetahuan ada dalam wahyu, bukan dalam pengalaman—dalam Sunnah dan abad pertama, bukan dalam analisis dan nalar. Fungsi akal, dengan lain kata, adalah mengeksplorasi potensi—yang mungkin dalam asal.

21

Bahaya (kalau memang ada bahaya) tidak menghadang Islam sebagai agama. Agama sebagai keimanan tidak terancam. Sebaliknya, bahaya menghadang masyarakat muslim: bahaya menghadap mereka dalam kehidupan dan nasib mereka, dalam efektivitas dan budayanya.

22

Bersikukuh dengan agama sebagai agama berarti megandung dua pengabaian:

1. Mengabaikan problem-problem mendasar.
2. Mengabaikan upaya mencari solusi baru hanya agar semakin terkait dengan idealita yang lampau.

23

Gerakan-gerakan keagamaan, pada tataran ini, tidak mengabdi pada agama secara keimanan, tidak pula mengabdi secara sosial. Ia merupakan fungsi-fungsi untuk sesuatu yang lain. Ia hanya alat.

24

Menyamakan dengan masa keemasan (era Al-Khulafa Ar-Rasyidin) bertujuan untuk:

- Menyamakan dengan bahasa dan budayanya;
- mereproduksi integralitas, dinamisme, dan legalitas-legalitasnya;
- mereproduksi persatuan dan potensi kreatifnya, dan
- membangun budaya dengan semangatnya dan juga menjawab tantangan era kini.

Akan tetapi, bukankah agenda penyamaan ini hanya mimpi atau ilusi?

Era keemasan telah usai, baik realitas maupun materinya. Yang tertinggal darinya hanya aroma dan memori. Akan tetapi, keduanya juga tertutup awan dan sekarang terefleksikan dalam memori dengan berbagai bentuk yang berbeda-beda dan bahkan saling kontradiksi sehingga dapat dikatakan bahwa keduanya sekarang tanpa "kesatuan", atau tanpa "identitas". Sementara jika yang dimaksud dengan penyamaan itu dengan teks maka penyamaan ini memunculkan problematika yang menghalangi terjadinya penyamaan tersebut, baik secara teoretis maupun praksis. Teks-teks sendiri tidak lagi ada kecuali sebagai sekumpulan takwil atau pembacaan. Manakah di antara pembacaan ini yang paling valid dan layak? Jawaban di sini akan menggiring kita pada carut-marut dan perbedaan.

Jika jawabannya terletak pada sikap melampaui sekte-sekte yang muncul setelah "era keemasan" maka pada gilirannya jawaban ini akan mengarahkan kita pada bentuk-bentuk pembacaan.

25

Meskipun demikian, kita melihat bahwa ada keberlanjutan bagi Islam sekalipun ada banyak keterputusan yang dihadapinya—secara internal dan eksternal, secara politik dan sektarian.

a. Keberlanjutan adaptasi dengan lokal yang terkait secara khusus dengan setiap negeri atau masyarakat Islam.
b. Keberlanjutan budaya lama, khususnya bahasa, yang menyembul dari Islam "lama", ideal–sumber.
c. Keberlanjutan efektivitas sejarah.

Saat sekarang keberlanjutan ini tampak pada dua bentuk:

1. Bentuk kebebasan dari dominasi eksternal (secara total dari komunisme, dan secara parsial dari penjajahan Amerika–Barat).
2. Bentuk konservatis secara internal.

(Dalam kedua konteks ini Islam berubah menjadi senjata, sekadar sarana dengan alasan "mempertahankan dan membela Islam).

26

Ada perbedaan yang patut direnungkan dan dikaji:

"Ulama" (ahli fiqh, para *syaikh*) adalah pihak yang paling dekat dengan masyarakat yang akidah, perilaku, dan budayanya islami. Akan tetapi, mereka kurang efektif dan berpengaruh dibandingkan cendekiawan (sarjana yang kebarat-baratan), yaitu mereka yang secara teoretis kurang dekat dengan masyarakat. (Iran adalah pengecualian: inilah yang memberikan dimensi tersendiri bagi fenomena di Iran).

Oleh karena itu, bagaimana mungkin "yang terputus" dari masyarakat akan lebih berpengaruh terhadap mereka daripada "yang terkait" dengan mereka?

27

Dimensi modernitas yang masuk dalam struktur Arab dan umat Islam, dimensi rasional dan psikologis, dan secara lebih khusus dimensi rasional (rasionalisasi politik), tidak mungkin dapat dihindari. Dalam perspektif ini, kembali ke masa lalu, betapapun agungnya, menjadi tidak mungkin. Oleh karena itu, tugas cendekiawan Arab-Islam bukanlah sekadar menolak Barat. Ini ilusi. Bukan pula sekadar membangun ideologi islami atau "Nasionalisme Arab". Ini juga ilusi. Adapun tugasnya adalah meneropong masa depan yang meliputi potensi Arab-Islam sekarang dengan segala kemampuan, kebutuhan, dan abisi-ambisinya, dan memasukkannya ke dalam saluran perencanaan untuk masa depannya sendiri.

Ungkapan "reformasi Islam" tidaklah bermakna sebab Islam tidak memerlukan reformasi. Kehidupan Islamlah yang memerlukan reformasi. Ketika saya mengatakan kehidupan maka yang saya maksud adalah kehidupan ekonomi, sosial, budaya, adat ... dan lain sebagainya.

Lantas apa yang dimaksud dengan "kembali"? Kembalinya "Kekhalifahan Rasyidah? Kembalinya imperium Umayyah atau

Abbasiah? Kembalinya Utsmaniah yang nyaris menguasai Eropa atau Andalusia? Kembalinya asy-Syafi'i, Muktazili, Ibn Rusyd, atau al-Ghazali? Kembalinya Imri' al-Qais atau al-Mutanabbi? Jawabnya adalah "Bukan". Kembali akan bermakna hanya apabila dalam pengertian kembali terlontar pertanyaan-pertanyaan terhadap masa lampau, sejarah dan subjek dalam rangka sampai ke jawaban-jawaban baru mengenai kehidupan baru dengan segala persoalan barunya.

Tanpa pengertian ini, kembali ke subjek hanya akan menjadi semacam penghancuran subjek.

28

Bangsa Arab sekarang adalah "bangsa" kultural pada tataran satu bahasa–Arab. Dengan pengertian inilah kearaban bahasa seperti agama yang menyatukan di Imperium Islam dahulu. Akan tetapi, pada tataran ini (budaya–bahasa) mengecil dan mengkerut lantaran faktor-faktor sensor dan represi. Sementara sesuatu yang menyatukan dan masih tersisa (bahasa–al-Kitab) dihujani pukulan yang menghancurkan dari seluruh sistem, bahkan sistem yang menyerukan kesatuan sekalipun.

Persatuan saat ini ada pada tataran kesadaran teoretis romantisisme, yaitu kesadaran yang tampak bohong dalam interaksinya dengan realitas yang dinamis. Persatuan hanya ilusi elit belaka. Bangsa Arab saat ini, lantaran hal ini, jauh sekali jika menjadi satu korpus politik tunggal. Mereka juga jauh jika menjadi satu korpus budaya tunggal.

29

Dari semua itu tampak bagi saya bahwa tugas utama bagi cendekiawan Arab baru, pertama-tama, adalah memahami subjek (masa lalu dan kini), kemudian mengkritiknya dalam perspektif prestasi yang dihasilkan oleh manusia modern semenjak abad XV, yaitu permulaan modernitas Barat (yang menjadi mendunia), maksudnya permulaan mundurnya pemikiran Arab.

"Revolusi modernitas" secara teoretis merupakan produk Arab dalam pengertian tertentu. Artinya, ia tidak dapat dipahami di luar pengaruh Arab, agitasi Arab, atau tantangan yang diwakili Arab dalam kaitannya dengan Barat. Jadi, untuk bisa maju, bangsa Arab harus mengadopsi revolusi tersebut dengan sesuatu yang sesuai dengan realitas dan kekinian mereka. Dari satu sisi, revolusi ini merupakan adopsi efektivitas mereka yang memberikan andil dalam melahirkan revolusi itu, dan di sisi lain revolusi tersebut berarti masuk ke dalam sejarah kemanusiaan dan kesatuannya. Ini merupakan pesan mendalam dari revolusi Oktober bagi Rusia. Ini juga pesan dari Revolusi Maois bagi China.

Dengan demikian, persoalannya bukan menolak modernitas atau mengajukan alternatif, melainkan mengadopsinya, pada aspek rasionalitas dan kemenyeluruhannya, bukan pada aspek aplikasinya. Bersikeras untuk melebur dengan "esensi Arab lama, tak lain berarti bersikeras melebur dengan "ilusi" dan kerugian "eksistensi".

Mengadopsi modernitas juga tidak berarti mengadopsi Barat (kolonialis-imperialis). Kita menjadi Barat dalam rasionalisasi, bukan dalam politik atau model hidup dan berpikir: persis seperti Barat di permulaan kebangkitannya: bersifat kearaban secara nalar, namun melawan Arab dalam masalah nasional dan politik. Adopsi ini juga harus diiringi dengan kritik mendasar terhadap akar-akarnya, juga aplikasi dan horison-horisonnya.

30

Pemisahan agama, sebagai teks awal, dengan dunia sebagai pembecaan dan praktik terhadap agama, secara historis menjelaskan bagaimana manusia mengambil kekuasaan politik dan sosialnya terhadap bumi dari kekuasaan agama, atau bagaimana manusia mengubah pembacaannya terhadap teks awal menjadi kekuasaan, dan atas nama pembacaan ini—kekuasaan merupakan penulisan kedua—manusia memaksakan variasi terhadap teks pertama untuk mendukung kekuasaan dunia.

Bukankah saat ini kekuasaan atas bumi dalam praktiknya tampak seolah-olah pantulan cermin dari kekuasaan langit? Bukankah "tuan" bumi berjalan di bumi, dan mengaturnya seolah-olah ia adalah penguasa pewaris tuan di langit?

Bukankah penulisan saat ini di sebagian besar penjuru dunia (bukan hanya di dunia Arab saja) merupakan variasi atas teks yang "diwahyukan" kepada "tuan" bumi?

... kita mengenal penulisan pada sistem-sistem kekuasaan yang bertopeng dengan revolusi. Kita juga mengetahui penulisan pada sistem-sistem kekuasaan yang berlindung di balik topeng demokrasi.

Problematika penulisan yang kreatif di dunia kontemporer, yang secara khusus merupakan dunia kekuasaan, dunia kesadaran terhadap kekuasaan, dan dunia pertarungan merebut kekuasaan, adalah bahwa penulis telah kehilangan keberanian untuk menghancurkan citra yang dominan tentang dunia sebagaimana ia kehilangan keberanian untuk merusak citra yang ia bentuk untuk dirinya sendiri. Demikianlah, ia tidak "mampu" menulis atau membaca kecuali atas nama "tuannya" di bumi.

Oleh karena itu, berkreasi saat ini berarti hidup dalam bahaya. Lebih-lebih bahwa kita tidak mampu melihat citra dunia yang tumbuh kecuali melalui menjauhkan ungkapan yang meruntuhkan citra dominan mengenai dunia ini.

31

Dominasi ideologisasi, keagamaan, dan pemikiran menciptakan teks yang meyakinkan. Teks ini dibaca dan dialami sebagai kekuasaan yang memerintah dan melarang. Teks adalah lawan dari puisi dan khususnya lawan imajinasi.

Oleh karena itu, saya katakan dan saya ulangi bahwa penulisan kreatif berarti dekonstruksi dan melampaui yang dominan. Puisi, pada khususnya, adalah lawan dari semua kekuasaan, lawan semua otoritas, selain otoritas kreasi dan imajinasi.

32

Di antara tanda-tanda utama yang menjadi karakteristik pembacaan yang dominan terhadap teks agama adalah karakter yang dapat kita sebut dengan teologis-patriarkis (*al-Lâhutiyyah al-abawiyyah*). [Hisyam Syarabi lebih suka menggunakan istilah *bithrikiyyah* daripada *abawiyyah*. Hal itu barang kali karena penggunaan kata tersebut dianggap lebih tepat].

Dari sudut ini, pembacaan ini didasarkan pada kerinduan total terhadap kesatuan asal: kesatuan agama, kesatuan umat, kesatuan tanah air, dan kesatuan kekuasaan. Akan tetapi, realitas di mana pembacaan ini terjadi dan bergerak adalah realitas cerai-berai dan bervariasi. Rakyat juga "bagian" dari "kelompok-kelompok".

Secara objektif, pembacaan ini bersifat "imajinatif". Akan tetapi, letupan imajinasi dalam masyarakat Arab-Islam saat ini menyediakan semacam dominasi sehingga pembacaan ini menggagalkan proses pluralistik, dan tetap tidak mampu untuk mewujudkan "kesatuan".

"Ide kebangkitan" hanya variasi atas teologi-patriakis: gerakan-gerakan "nasionalisme" di satu sisi, dan berbagai ideologi "revolusioner" di sisi lain.

33

"Kalian adalah umat terbaik": ungkapan ini tidak berarti bahwa kaum muslimin secara mutlak, dan setiap saat, merupakan "umat terbaik". Akan tetapi, maksudnya adalah bahwa mereka yang merespons Islamlah, pada saat memberikan respons, yang merupakan sebaik-baik mereka yang memeberikan respons. Baik di sini kembali pada respons dan pembenaran misi rasul, bukan pada pribadi itu sendiri. Oleh karena itu, pertanyaannya sekarang adalah: apakah "umat" ini dalam realitasnya—dalam pemikiran dan praktik-praktiknya serta dalam kehadirannya yang global, memang benar-benar "umat terbaik"?

Dengan demikian, tampak jelas ada jarak yang jauh antara "kuntum" (respons) dengan "antum" (praktik).

Umat yang dulu (melalui respons) merupakan "umat terbaik" sementara umat sekarang "dalam praktik" nyaris kehilangan identitas lantaran cerai-berai dan kesengsaraan yang dialaminya. Bahkan, peradaban (global)-nya telah mati; dalam arti telah kehilangan efektivitas dan perannya sebagai peradaban moderat:

- Secara temporal, antara Yunani dengan kebangkitan Eropa.
- Secara budaya, antara budaya pra-Islam dengan budaya era pertengahan, gereja.
- Secara ruang, antara Eropa dan Afrika di satu sisi, dan India–Cina di sisi lain.

Peradaban ini telah runtuh seiring dengan perang-perang yang dilancarkan oleh Eropa untuk tujuan utamanya, yaitu pembajakan dalam istilah Nietsche.

Pembajakan berjalan terus-menerus, dan umat ini juga terus-menerus mengalami keruntuhannya.

34

Di dunia nalar, dan dalam teknik dan eksplorasi planet yang tidak dikenali, kita diajari oleh pembacaan teks agama ini untuk hidup dalam budaya takdir. Berdasarkan pembacaan ini, kita sama sekali tidak memiliki waktu dan ruang: waktu kita "mencair" dalam takdir, dan ruang kita "mencair" dalam perampokan dan penjajahan. Bahkan, ruang kita nyaris berubah menjadi kapal kecil yang diombang-ambingkan gelombang perompakan dari segala jenis dan penjuru.

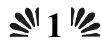
Kondisi umat ini mendorong saya untuk mengatakan bahwa Barat "hidup" di sebagian besar hidupnya dengan "kematian umat tersebut". Adalah sia-sia kalau umat ini mencari "pertemanan" dalam Barat, untuk menyelamatkannya. Ketergantungannya terhadap

pihak lain, Eropa atau Amerika, tidak akan menyelamatkannya. Juga tidak akan dapat menyelamatkan kerinduannya terhadap "yang asal".

Tidak ada "kembali" dan tidak ada "ketergantungan":

"Kita adalah kita apa adanya: ini merupakan kesadaran yang harus dijadikan titik pijak kita, betapapun sengsaranya kita—jauh dari "pihak lain", Barat atau Amerika, dan dengan kemandirian kita dari "yang asal". Ini merupakan kesadaran yang sedang meranum dalam gang ganda—dimensi ganda: dari "asal" dan dari "yang lain"—dalam "kehadiran kita" untuk diri kita dan "ketiadaan kita" dari "asal" dan "yang lain".

PENUTUP
Menuju Pemikiran Lain

1

Pemikiran mitis dan pemikiran ideologis menyatu dalam satu pendapat yang menyatakan bahwa masyarakat Arab tertinggal. Bisa jadi keduanya sepakat menamakan ketertinggalan ini dengan keterpurukan bila dikaitkan dengan prestasi-prestasi Arab yang berperadaban maju. Kalaupun keduanya secara lahiriah berbeda dalam diagnosa dan penyelesaian, struktur keduanya serupa, yaitu dalam berpikir dan praktik sama.

Yang pertama memandang bahwa penyebab keterpurukan terletak pada penyimpangan dari teks (yang asal), dan solusinya adalah kembali ke teks. Sementara yang kedua berpendapat bahwa penyebabnya terletak pada sikap mengacuhkan teks yang menyodorkannya, mengambil teks akan menempatkan masyarakat pada jalan kemajuan.

Dengan demikian, masing-masing dari keduanya berangkat dari teks-sumber dan dari keyakinan terhadapnya secara *a priori*. Ini berarti bahwa masing-masing pihak berpendapat bahwa kekurangan bukan pada teks, melainkan pada manusia. Hubungan manusia dengan teks bukan hubungan mempertanyakan, melainkan hubungan mengambil petunjuk dan menapaki jejak. Konsekuensinya, masing-masing melihat bahwa persoalannya tidak bersifat intelektual atau rasional, melainkan bersifat etis-praksis. Seluruh pemikiran sudah

tersedia dalam teks. Jadi, masalahnya adalah mengimaninya dan menjalankan berdasarkan tuntutan-tuntutannya.

Masing-masing dari dua pemikiran di atas bersifat fungsionalis–mediatik. Bersifat fungsionalis karena tujuannya bukanlah analisis dan penyelidikan, melainkan "pengabdian"—pengabdian "kepentingan". Bersifat mediatik karena tugasnya bukan mengkaji dan mempertanyakan, melainkan "efektivitas".

Masing-masing bersifat simplistik: bebas dari ketertinggalan dan keterpurukan adalah persoalan mudah yang terefleksikan pada keyakinan pada "teks/asal", dan menggunakan hukum-hukumnya. Tidak ada jalan keselamatan selain jalan tersebut.

Demikianlah, kedua pemikiran ini bersifat "mitis" dan "ideologis" mengantarkan kita pada resep manjur yang cukup untuk mengobati keterpurukan dalam masyarakat Arab.

Teks merupakan sumber kebenaran dan pengetahuan bagi kelompok (partai) yang berbicara dengan kebenaran dan pengetahuan, yang direpresentasikan oleh seorang pemimpin (panglima-penguasa) tunggal, penjaga—dalam kesatuan menyeluruh: kesatuan teks, kesatuan kebenaran, kesatuan kelompok, kesatuan kekuasaan—dalam hukum keimanan: tidak ada kebenaran di luar kekuasaan.

Dalam pengertian ini dan dalam bingkai metodologis–epistemologisnya, dan dalam historisitas pengetahuan dalam masyarakat Arab, saya katakan bahwa struktur bawah dalam pemikiran Arab dan "mekanisme" berpikir tidak mengalami perubahan. Saya katakan bahwa pemikiran yang kita sebut dengan "baru" hanyalah air yang kita teguk dari "cawan" lama, dengan cara "lama" pula. Selain itu, air tersebut "sudah berwarna dengan warna yang sama dengan cawan".

Dalam bingkai ini saya telah dan akan terus mengatakan bahwa kebenaran berada di luar teks, dan di luar kekuasaan. Setiap penulisan, apa pun itu—pemikiran atau puisi, yang tidak berangkat dari permulaan ini tidak akan bisa dianggap baru, dan tidak akan dapat dijadikan landasan bagi kemajuan. Yang terjadi hanya kembali, mitis,

eklektif atau tradisional. Dengan kata lain, yang ada hanya bentuk lain dari keterpurukan dan ketertinggalan.

2

Anda tidak akan bisa kreatif manakala dalam menulis Anda mengulang jawaban-jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan di masa lalu, atau manakala Anda mengulang pertanyaan-pertanyaan lama. Anda kreatif ketika melontarkan pertanyaan-pertanyaan Anda yang khas; dalam arti ketika Anda mengawali permulaan tersendiri. Anda tidak memiliki apa yang Anda katakan jika Anda tidak memiliki pertanyaan-pertanyaan yang Anda lontarkan.

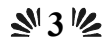
Jarak antara menolak jawaban-jawaban yang dominan dengan melontarkan pertanyaan-pertanyaan yang bisa saja muncul jawaban darinya dan bisa pula tidak muncul inilah yang dapat disebut dengan jarak nihilisme. Nihilisme merupakan runtuhnya pemikiran dan nilai-nilai yang dominan: maksudnya, runtuhnya jawaban-jawaban yang dominan. Nihilisme bersifat negatif kalau menghancurkan, dan sebaliknya, akan bersifat positif kalau menjadi momen pencarian pertanyaan-pertanyaan dan jawaban-jawaban baru.

Budaya Arab, pada tatarannya yang dominan, merupakan budaya jawaban: pasti dan final, terutama dalam aspek-aspek agama dan politik. Budaya ini tidak hanya memerangi pertanyaan-pertanyaan baru, tetapi juga memaksa untuk mengulang jawaban-jawaban lama, dalam bentuk penafsiran atau variasi.

Akan tetapi, kita tidak mungkin memiliki pertanyaan-pertanyaan dan juga jawaban-jawaban yang baru kecuali apabila semuanya dimulai dengan dekonstruksi terhadap pertanyaan-pertanyaan dan jawaban-jawaban yang dominan, menganalisis dan memahaminya secara epistemologis serta melampauinya. Oleh karena hingga kini kita belum melakukan hal itu karena sebeb-sebab agama-politik umumnya maka kita tidak memiliki pertanyaan-pertanyaan baru, dan tidak memiliki sesuatu yang baru yang dapat kita katakan.

Dari sini, sebagian pemikir kita, lantaran kekuatan realitas yang muncul dan persoalan-persoalannya yang menekan kita, "meminjam" dari pihak lain di luar warisan, pertanyaan-pertanyaan dan jawaban-jawaban sekaligus, untuk menggunakannya pada sejarah budaya kita. Demikianlah, kita temukan diri kita sekarang sedang menjalani kehidupan, secara budaya, dalam nihilisme ganda: tidak adanya pertanyaan-pertanyaan kita yang khusus, dan meminjam pertanyaan-pertanyaan pihak lain, asing, dan jawaban-jawabannya sekaligus.

Krisis yang menyedihkan dalam nihilisme budaya Arab adalah bahwa ujung segala sesuatu bisa jadi berlangsung lebih lama daripada sesuatu itu sendiri. Fase yang dihabiskan oleh ujung "dunia lama" bisa jadi lebih lama daripada dunia itu sendiri.

3

Pemikiran dalam geraknya yang dalam, merupakan kritik. Ketika menolak kritik dalam masyarakat, dengan satu dan lain argumen, berarti kita menolak berpikir. Bahkan, watak dari pemikiran adalah tidak hanya mengkritik sesuatu yang tidak disukainya, tetapi juga, secara terus-menerus, mengkritik sesuatu yang ia sendiri menyukainya.

Seseorang yang menulis tentang persoalan-persoalan mendasar yang menjadi perhatian masyarakat, adalah sesuatu yang mengasumsikan bahwa dia memiliki kemampuan untuk mengkritik rintangan-rintangan dan kekurangan-kekurangan pada sesuatu, aksi-aksi dan pemikiran-pemikiran. Ini mengasumsikan kebebasan. Anda tidak akan mampu menulis prestasi yang bagus dan impian prestasi jika Anda tidak mampu mengkritik sebab-sebab yang telah atau sedang menghalangi untuk menjalankan apa yang dijalankan, atau menjalankan apa yang telah dijalankan dengan cara yang lebih baik, atau mengkritik sebab-sebab yang merusak praktik di saat menjalankan, atau sebab-sebab yang menjadikan kita melakukan ini, dan bukan melakukan itu, dengan cara ini, dan bukan dengan cara yang lainnya.

Dengan kata lain, Anda tidak mengetahui bagaimana Anda menemukan yang indah dalam bekerja dan kehidupan kalau Anda tidak mampu mengetahui dan mengkritik yang jelek.

Barangkali karena alasan inilah maka perlawanan di masyarakat Arab, hingga dalam tingkatannya yang paling sederhana, seolah-olah melawan kekuasaan dalam tingkatannya yang paling tinggi. Gejala ini mungkin berasal dari ideologisasi pemikiran, atau pemisahan yang sangat kuat antara politik, sebagai kekuasaan, dengan agama sebagai ideologi (ideologi sebagai "dunia"), hingga pata tingkat kira-kira kesatuan antara yang bercorak politik, budaya, dan agama (ideologis).

Ini dapat menjelaskan mengenai beberapa sebab yang menjadikan pemikiran Arab saat ini memperlihatkan dirinya dengan sebuah bahasa di mana kata dalam bahasa ini tidak menceritakan sesuatu, melainkan menceritakan kata.

Hal ini pula yang dapat menjelaskan adanya larangan-larangan dan tekanan-tekanan senantiasa menjadi bagian terbesar dari estetika budaya yang menekan kita. Akan tetapi, kita tidak berani memasukinya. Dari sini, medan kajian dan analisis dalam pemikiran Arab senantiasa terbatas. Larangan dan tekanan tidak hanya terdapat pada wilayah keagamaan, tetapi juga mencakup wilayah politik dan pemikiran.

Jika kita membandingkan wilayah kajian Arab sekarang dengan yang pernah ada di masa lalu (dua abad, khususnya abad III dan IV), kita melihat bahwa bukannya wilayah itu semakin meluas dan bebas, melainkan sebaliknya, bertambah tertutup dan sempit; bukannya bertambah kaya, melainkan bertambah miskin; bukannya secara umum semakin pandai dalam berpetualang dan mengeksplorasi, melainkan justru bertambah mengkerut dan konservatif.

Oleh karena itu, yang semakin bertambah adalah hal-hal yang diterima sebagai kebenaran dan kepastian.

4

Saya setuju dengan mereka yang mengatakan bahwa pemikiran kreatif didasarkan pada sikap melontarkan pertanyaan-pertanyaan mendasar. Kita berpikir berarti kita berpikir dengan mempertanyakan. Dengan kata lain, ia melontarkan ulang persoalan-persoalan dalam horison sesuatu yang tidak kita ketahui, dan kita berusaha menyelidikinya dengan mendalami eksplorasi makna-makna utama, bukan hanya terhadap sesuatu, melainkan juga terhadap kata-kata.

Yang saya maksudkan dengan pemikiran di sini adalah gerak kritik dan penelaahan: kritik terhadap dasar-dasar pemikiran yang mendasari masyarakat Arab, dan meneropongnya. Sementara yang saya maksudkan dengan cendekiawan adalah semua peneliti yang menangani persoalan-persoalan yang menjadi dasar pemikiran Arab dan gerak intelektual Arab di mana mereka berusaha membentuk kesadaran Arab baru melalui diri sendiri dan alam, dan berusaha membebaskan manusia Arab secara fisik dan intelektual dari hal-hal *a priori*, serta berusaha memperdalam kesadaran terhadap perubahan dan proses.

5

Akan tetapi, dalam kerangka karakteristik pemikiran Arab, apa yang dimaksud dengan melontarkan pertanyaan-pertanyaan mendasar? Bagi saya, jawabnya adalah keluar, pertama-tama, dari sesuatu yang mendahului (*a priori*), yang membentuk inti utama dalam struktur pemikiran tersebut, dan yang menggugurkan sama sekali pertanyaan-pertanyaan seperti ini sebab ia menyodorkan jawaban-jawaban final. *A priori* ini tercermin pada cara-cara yang dibakukan untuk memahami teks-teks awal atau teks-teks dasar yang menjadi kaidah utama pemikiran dalam masyarakat Arab. *A priori* itu selanjutnya terlihat pada berbagai bentuk penulisan Arab, bahkan juga dalam hal-hal yang semestinya bertentangan dengan semua bentuk *a priori* itu sendiri, dan senantiasa menjadi prioritas: menjadi per-

hatian sastra dan seni. Dari sini saya katakan, dan pernyataan ini tidak meniscayakan siapa pun selain saya sendiri: secara pribadi saya tidak melihat dalam masyarakat Arab sekarang adanya pemikiran asli yang khas dan kreatif. Keberadaan pemikiran yang asli sulit muncul jika pemikir Arab tidak mulai mendekonstruksi hal-hal yang *a priori* untuk bebas darinya, menundukkannya pada pertanyaan epistemologis yang dilontarkan subjek berpikir, di luar seluruh belenggu *a priori*.

6

Saya mengawali dengan mendefinisikan apa yang saya sebut *musabbiqât* (hal-hal yang mendahului, *a priori*), untuk menghilangkan ketidakjelasan. Untuk itu, saya menyebut teks-teks—dasar (puisi Jahiliah, umpamanya) sebagai teks utama, dan komentar-komentar serta tafsir-tafsirnya, terutama di tiga abad pertama hijriah, sebagai teks kedua. Kita semua tahu bahwa teks-teks ini dengan segala variasinya, lahir dan berkembang dalam pangakuan pertarungan memperebutkan kekuasaan. Perang berdarah antara berbagai pihak menjadi corak umum.

Demikianlah, pemikiran Arab-Islam terbangun dalam horison ideologis, dan secara awal dinilai sebagai memiliki karakter pemikiran ideologis. Dari sini pemikiran Arab merupakan pemikiran argumentatif yang lebih menjadi perhatian fungsionalisme-efektivitas daripada menjadi perhatian kajian murni tentang kebenaran. Dari sini pula ia lebih merupakan pemikiran yang saling menafikan daripada pemikiran yang saling berinteraksi, melengkapi dan saling mendukung dalam bergerak menuju pengetahuan yang lebih valid. Dari sini juga pemikiran yang mendominasi masyarakat, sebagai pemikiran yang benar–yang membawa pengetahuan yang benar–adalah pemikiran kelas atau kelompok yang dominan secara politik. Kuasa teks didasarkan pada kuasa politik sehingga teks kekuasaan itulah yang menjadi teks masyarakat.

Seberapa besar tingkat kekerasan pada pertarungan itu, sebesar itu pula teks-teks kedua menghalangi teks-teks dasar. Konsekuensinya, teks-teks kedua menggantikannya, dan parameter kesalahan dan kebenaran ditentukan pada sejauh mana memegang teks-teks kedua sebagai otoritas yang paling tepat dan benar dalam memahami dan menafsirkan teks-teks dasar. Sejarah pergerakan pemikiran Arab pada masa tersebut, dari sudut pandang riwayat, otoritarianisme, dapat memperlihatkan kepada kita bahwa pergerakan tersebut utamanya merupakan argumen—apologi dan legalisasi, dan gerakan tersebut dalam pengertian tertentu merupakan budaya memuji dan mengejek. Penjelasan ini memperlihatkan kepada kita tentang kekuasaan membelenggu, yang dijalankan oleh apa yang kita sebut dengan tradisi, terhadap akal dan jiwa di masa kini sehingga masa lalu dipisahkan sejauh mungkin dari pertanyaan dan kesadaran serta diubah menjadi hal-hal yang tidak dapat diperdebatkan.

Bahkan, generasi belakangan yang mendominasi saat ini memandang dirinya sebagai pewaris, dan terhadap generasi pendahulunya [berposisi] sebagai yang memberikan warisan. Ia memperlihatkan dirinya sebagai yang memegang pesan teks-teks dasar, sebagaimana yang dilihat generasi pendahulunya. Oleh karena pesan tersebut, dalam pandangannya, merupakan keseluruhan pesan, bukan salah satu dari berbagai makna yang dimungkinkan, maka generasi belakangan ini menegasikan kemungkinan adanya pembacaan terhadap teks-teks dasar dengan cara yang berbeda dari pembacaan-pembacaan yang terejahwantankan pada apa yang kami sebut dengan teks-teks kedua, dan yang mengharuskan untuk dipegangi. Oleh karena ia merupakan satu-satunya kebenaran yang tepat, seperti yang diyakini oleh pemegang warisan maka menyimpang darinya dan memegang makna yang berbeda darinya akan berarti penyimpangan dan kesesatan. Dengan demikian, kita melihat bahwa mereka yang menyimpang tidak mempermasalahkan secara intelektual, tetapi "membunuh". Dengan satu dan lain cara dapat saya katakan: "mereka membunuh"; mengikuti istilah Imri' al-Qais: "luka akibat mulut

seperti luka akibat tangan". Mereka secara keagamaan adalah kafir, zindik, ateis, bejat; secara politik, mereka itu pegawai dan pengikut, dan secara budaya mereka adalah perusak dan penganut *syu'ubiyah*.

Namun demikian, membatasi teks-teks dasar hanya pada makna yang disematkan oleh teks-teks kedua terhadap teks dasar, serta menggugurkan pembacaan-pembacaan yang berbeda, bukankah hal ini merupakan bentuk pembelengguan terhadap teks-teks utama, sebelum menjadi belenggu bagi akal? Jika kita tau bahwa teks-teks dasar pada dasarnya terbuka dan tak terhingga, dan menolak ideologisasi, bukankah pembatasan terhadapnya berarti mengubah dirinya menjadi teks-teks ideologis, yang tertutup rapat? Lantaran hal itu, bukankah orang Arab sekarang hidup dalam dunia makna yang *a historis*, makna yang terkait dengan peristiwa-peristiwa yang telah lenyap, untuk dipakai menghadapi peristiwa-peristiwa yang ada dan berbeda ruang dan waktunya, berbeda sebab dan tujuannya.

Makna inilah yang saya sebut dengan *al-musbiq*.

7

Sesuai dengan pandangan generasi belakang tampak teks-teks kedua bersifat mutlak seperti teks-teks dasar. Tampak bahwa pemikiran hanya mengulang pesan teks kedua, mengulang sesuatu yang terpuji. Artinya, sesuatu yang berbeda dengannya harus dicerca. Bahkan, tampak bahwa persoalannya bukan masalah pemikiran dan berpikir, melainkan masalah mengikuti dan beriman. Hal itu karena menutup pintu pesan berarti menutup pemikiran. Seolah-olah pemikiran mengenai manusia, pemikirannya sekali saja dan untuk selamanya. Demikianlah, ketika orang Arab berpikir, pemikirannya bukan menyingkapkan tentang apa yang ada dalam dirinya, melainkan pengungkapan orang lain—bermain dengan pemikran-pemikiran yang bukan bagian darinya, persis sama seperti bermain perangkat kehidupan yang tidak ia cipta dan buat. Kejeniusannya hanya terletak pada konsumerismenya. Atau, katakanlah, untuk melukai ketertipu-

annya terletak pada sikap menikmatinya. Ia hidup, betapa berbedanya, dalam kehidupan yang terbuka, dan sekaligus dalam nalar tertutup.

Sejalan dengan perspektif generasi lama, ia mengenali hukum, dan tentunya mengenali ke mana sejarah bergerak. Dengan demikian, peristiwa apa pun tidak akan memiliki peran yang dapat mengubah pesan. Sekalipun masyarakat dihancurkan, atau dibolak-balikkan, sekalipun masa kini gonjang-ganjing, ia tidak akan mengubah masa depan sejarah yang sudah ditentukan, menurut pesan yang sudah ada. Sama sekali tidak. Berjalan di atas bulan hanya semacam berjalan di atas permukaan gunung.

Sesuai dengan wawasan generasi belakang ini, seluruh persoalan tampak selesai: asal , esensi, sebab dan peristiwa, ada dan nasib, di samping masalah-masalah sosial lainnya. Tampak bahwa kita tidak perlu melontarkan pertanyaan apa pun mengenai semua itu.

Sebenarnya, mengamati gerak pemikiran Arab-Islam, dari perspektif kreatif, memperlihatkan bahwa gerakan tersebut seperti permukaan yang tenang, sekalipun banyak getaran yang mendorong seluruh eksistensi kita, dan sekalipun bahwa pemikiran dijalankan dengan mudah dan gampang seolah-olah seluruh jawaban berkeliaran dalam tempat panah pemiliknya, dan dari sini hal tersebut menjelaskan bahwa kebutuhan terhadap akal saat ini hanya untuk satu tujuan, yaitu "berpikir", dalam pengertian yang asli dari kata tersebut, yaitu mengendalikan dan membelenggu.

Akan tetapi, dalam perspektif ini, secara kontradiktif bukankah tampak bahwa pesan (makna) yang sudah ada tak lain hanyalah sebuah ilusi, dan ia sendiri kehilangan maknanya?

8

Orang Arab saat ini dapat mengakui dengan mengatakan: dalam diriku tidak ada sedikit pun [yang berasal] dari saya. Semua yang ada dalam diriku berasal dari luar: yang eksternal dalam bahasa saya, dan

yang eksternal di luar bahasa saya. Yang menjadi kewajiban utama saya adalah bahwa saya harus menjadi tempat yang terjejali. Saya tidak hanya menjejali dengan apa yang dianggap oleh pendidik saya sebagai apresiasi, evaluasi, dan pemikiran semata, tetapi juga dengan apa yang oleh pendidikan saya dianggap sebagai bagaimana saya mencintai, berangan-angan, dan menulis.

Seolah-olah saya ini *endut* (tanah liat) di tangan faktor eksternal tersebut, seolah-olah aku raja untuknya.

Yang eksternal dalam bahasa saya, maksud saya sesuatu yang mendahului, memegang kuasa makna, yaitu kuasa tanpa batas. Yang eksternal tersebut membentuk kuasa itu pada kuasa kedua untuk melindungi dan mempertahankan makna tersebut. Kuasa kedua ini berubah menjadi kuasa yang tak terbatas. Hal itu lantaran tindak kekerasan yang muncul dari pertarungan ideologis—kekuasaan, dan secara praksis kekuasaan tersebut menjadi tuan makna—dan kekuatan tak terhingga untuk memerangi makna-makna yang berbeda, atau yang disebutnya sebagai tidak bermakna. Pemisahan yang samar antara pewaris makna yang sudah ada di satu sisi dengan kekuasaan di sisi lain, begaikan pendiri yang tidak terlihat, namun memiliki kuasa dan efektivitas yang menyeluruh. Hal itu karena yang tidak terlihat inilah yang menguasai yang terlihat. Dialah yang menciptakan pengikat untuk semua akal, dan untuk setiap gerak kejiwaan atau fisik batas-batas yang tidak dapat atau tidak berani untuk dilangkahi. Hal ini menjelaskan bagaimana dalam institusi yang tak terlihat ini lahir kuasa simbolik dari prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah berupa ide-ide, konsep-konsep, imaji-imaji, dan simbol-simbol. Inilah yang mengarahkan hubungan bahasa dengan dunia, kata-kata dengan sesuatu. Inilah yang menggiringnya dan mengubah yang tak terlihat ini, yang menjadi perantara dan penjamin otoritatif bagi makna yang sudah ada.

Dengan demikian, orang Arab bisa meneruskan pengakuannya dengan mengatakan: saya ada lantaran orang lain, bukan karena diriku ada dalam "aku" yang sulit dibedakan antara "aku" dengan "kami",

bentuk lain dari institusi tak terlihat—simbolik, namun menjalankan kuasa-kuasa yang riil. Aku tak lagi berpikir dengan akalku yang unik, tetapi dengan akal yang ditetapkan oleh sang eksternal itu dalam bahasaku. Sang eksternal inilah yang merupakan bahasa, realitas, dan horisonku sekaligus.

Ia akan terus mengatakan: makna yang telah ada mendesak saya untuk mengatakan mengenai segala hal dan pikiran pada tahun 1989 yang sama dengan yang dikatakan pada tahun 689. Saya harus berpendapat sama, merasakan hal yang sama, seolah-olah dua sejarah tersebut adalah satu dan tak ada bedanya, baik dalam peristiwa, ruang, maupun waktu. Seolah-olah jarak waktu ini hanyalah kekeliruan, ilusi, atau kebohongan.

Bukankah itu berarti bahwa kosistensi saya dengan makna yang sudah ada memaksakan agar pemikiran saya senantiasa mengulang-ulang? Akan tetapi, ketika pemikiran saya hanya mengulang-ulang, itu berarti saya hanya alat, dan saya tidak pernah ada sebagai subjek yang berpikir dan memperlihatkan idenya yang khusus dengan bahasanya yang juga khusus. Bahkan, saya sendiri tidak pernah hadir dalam bahasa tersebut: saya tidak pernah hadir sebagai orang yang memperlihatkan subjek saya.

Orang Arab-Muslim mungkin bertanya-tanya ketika terus mengakui: apakah makna yang sudah ada lebih dahulu menjadi dasar dalam melenyapkan seluruh makna: dulu, kini, dan mendatang? Jika demikian, bukankah makna seperti itu akan menempatkan saya dalam situasi yang terus-menerus dalam pelarian: lari dari diriku, lari dari realitas, dan lari dari sejarah? Bukankah saya akan seperti korban yang disembelih dalam kekosongan tanpa batas sebagaimana disuguhkan untuk kekosongan tanpa batas pula?

Bisa saja ia akan mengatakan: memang benar dalam teks-teks dasar, semua pengetahuan ada, dan ia cocok untuk masa kini dan mendatang, seperti halnya ia cocok untuk masa lalu. Akan tetapi, pertanyaannya di sini adalah: mengapa pengetahuan mengenai penge-

tahuan tersebut hanya terbatas pada generasi salaf dan teks-teksnya saja? Mengapa yang dimaksudkan dengan kesesuaian teks-teks dasar dengan masa kini seperti membebaskannya dari bingkai pengetahuan masa lalunya? Dan kesesuaiannya dengan masa depan seperti membebaskannya dari pengetahuan masa kini?

Mari kita ambil wahyu sebagai contohnya. Bukankah wahyu merupakan suatu keseluruhan, dan hanya dengan sendirinya ia berbicara kepada keseluruhan? Apakah pemahaman terhadapnya yang lebih valid hanya terbatas pada satu kelompok tertntu saja, pada kurun waktu tertentu semata, atau pada individu tertentu saja? Apakah ada wahyu lain dengan otoritas final di luar teks wahyu tersebut? Jika demikian, mengapa institusi tak terlihat itu menjalankan hak kuasa mutlaknya dalam memahami dan membakukan wahyu, dan membatasi kuasa tersebut hanya pada teks-teks kedua? Atas nama siapa dan dari mana ia mendapatkan hak itu?

Bukankah hubunganku sebagai individu yang diciptakan berdasarkan imaji Allah, dan sebagai interlokutor yang mau mendengarkan-Nya, langsung dengan teks-Nya, dan tanpa mediator? Oleh karena itu, apa yang saya katakan terkait dengannya, negatif maupun positif, mengharuskan saya tetap berhadapan dengan-Nya, bukan dengan mediator, atau otoritas lainnya.

Jika kaitan saya seperti itu maka pengetahuan tidak akan bersifat dikte, melainkan pencarian tanpa henti terhadap teks yang tanpa henti.

Allah telah menghendaki bahwa setiap individu mendapatkan hidangan kehendak seperti itu. Dia berfirman dan membiarkan setiap individu untuk mencermati apa yang Dia firmankan. Tidak ada dan tidak mungkin ada pembacaan akhir dan final terhadap apa yang Dia katakan. Sebab, pembacaan seperti itu berarti mengakhiri ucapan-Nya sendiri, dalam pengertian bahwa pembacaan tersebut telah menguras dan membatasi makna ucapan-Nya, dan memasukkannya dalam bingkai. Firman Allah tidak terhingga, dan pembacaan ter-

hadap-Nya, dengan demikian, juga tidak terhingga. Kalau demikian, maka teks-teks utama lebih mirip dengan sumber-sumber yang terbuka di hadapan semua orang agar mereka membacanya sesuai dengan pengalamannya di ruang dan waktu, dan sesuai dengan budaya mereka, serta sesuai dengan kebutuhan mereka dalam melakukan kemajuan dan perubahan, tanpa ada halangan apa pun yang mendahuluinya. Hubungan individu dengan teks-teks tersebut bersifat langsung tanpa ada mediator, bukan hubungan dengan penjaga mana pun, dengan penerima wasiat mana pun, atau dengan otoritas apa pun.

Puisi Jahiliah, seperti halnya puisi lainnya, merupakan ucapan tertentu dengan ide-ide dan imaji-imaji tertentu mengenai sesuatu yang dialami dan dipikirkan oleh penyair Jahiliah. Akan tetapi, ucapan itu tidak mencakup keseluruhan dari sesuatu tersebut. Apa yang ia katakan, umpamanya mengenai padang sahara, perjalanan, atau cinta, tidaklah meliputi keseluruhan padang sahara, perjalanan, atau cinta, tetapi hanya satu gambaran di antara berbagai jenis gambaran lain yang dimungkinkan tanpa batas.

Apa yang dapat dikatakan terkait dengan isi, dapat pula dikatakan terhadap cara-cara dan bentuk-bentuk ekspresinya.

Teks-teks kedua yang kritis, yang menjelaskan puisi Jahiliah sebagai teks dasar, atau teks utama, telah menyatukan sampai pada tingkatan melebur antara sesuatu pada masa Jahiliah dengan apa yang dikatakannya secara puitik. Bukannya menyeru kepada penyair generasi berikutnya agar mengekspresikan sesuatu yang dialami dan dipikirkannya dengan ekspresi yang berbeda dari ekspresi-ekspresi Jahiliah, melainkan menyerukan kepadanya untuk mengikuti apa yang dikatakan oleh penyair Jahiliah. Apa yang telah ia katakan mengenai sesuatu hal, pintu untuk mengekspresikannya telah tertutup, tidak memberikan ruang bagi siapa pun untuk menambahinya. Apa yang ia katakan mengenai cinta, umpamanya, merupakan keseluruhan cinta di berbagai bentuk cinta yang ada.

Dengan demikian, penyair tak lagi merenungkan dan mengekspresikan cinta melalui pengalaman pribadinya, tetapi sebaliknya, ia melihat apa yang dikatakan penyair Jahiliah tentang cinta, kemudian mempelajarinya, mewujudkannya, dan menulis ulang atau memformat ulang cinta itu. Oleh karena itu, ia tidak lagi mengkreasi makna-makna baru mengenai cinta, tetapi memformat nalar. Dari sini puisinya sudah barang tentu berarti mengulang yang lalu.

Wajar kalau menyodorkan gambaran baru mengenai sesuatu menjadi persoalan yang tidak mudah. Sebab, hal ini mengharuskan adanya terobosan terhadap imaji-imaji dan ide-ide lama serta makna-makna yang ditimbuninya sehingga hal tersebut seolah-olah menegasikannya. Oleh karena imaji-imaji dan ide-ide tersebut yang membentuk budaya lama yang dominan maka menegasikannya bagi pembaca biasa dan yang tidak kreatif akan tampak seolah-olah bertentangan dengan realitas, atau seolah-olah meruntuhkan tradisi. Padahal, sebenarnya, penghancuran tersebut tidak lain merupakan penghancuran terhadap imaji-imaji yang mapan dan mati mengenai tradisi. Tradisi tidak diruntuhkan sebab ia merupakan eksistensi hidup yang tidak cukup untuk dibangun kecuali apabila ia cukup untuk dihancurkan. Ia merupakan bahasa yang bagaikan laut. Laut tidak akan hancur, yang menjaid hancur adalah gelombangnya, namun laut tanpa gelombang tidak akan menjadi laut. Tradisi merupakan gelombang. Ia selalu bergerak dan berproses, tidak diam dan tetap.

9

Ketika membaca karya intelektual Arab berdasarkan perspektif di atas, saya bertanya-tanya dengan sedikit heran: apa yang dikatakan oleh karya intelektual ini terkait dengan problematika pemikiran Arab dan karakteristiknya? Dengan heran pula kira-kira saya menjawab. Tidak ada. Sebagian dari karya itu bersifat deskriptif yang hanya mereproduksi produk, namun kadang-kadang dengan metodologi yang diambil dari budaya lain. Sebagian lagi, dan ini yang

umum, naturalisasi dan bersikap netral. Akan tetapi, dua sikap tersebut *melenyapkan* problem utama: struktur lama dan makna lama di mana dasar-dasar budaya dapat ditemukan dalam masyarakat Arab-Islam, moral dan nilai-nilai juga ada di sana. Demikian pula halnya dengan pandangan terhadap manusia, kehidupan, dan dunia.

Saya beranggapan bahwa pemikiran Arab harus memiliki filsafat dan kritik kalau ingin terbangun dengan landasan kuat dan karenanya ia menjadi baru. Ia harus memulai dengan mendekonstruksi dan mengkritik struktur yang sudah ada. Ia harus mulai membebaskan teks-teks dasar dari jawaban-jawaban yang sudah dibangun dalam teks-teks kedua.

Terlebih lagi bahwa manusia Arab saat ini telah tenggelam di bawah puing-puing segala sesuatu. Ia berpikir, namun pemikirannya bukan mencari, melainkan hasil. Ia berpikir agar dapat melihat jawaban, bukan agar dapat melontarkan lebih banyak lagi pertanyaan. Ia berpikir, namun ia berhati-hati dan bersikap tenang hingga akhirnya ia tidak akan menghadapi bahaya apa pun. Akan tetapi, apakah ada kebenaran tanpa bahaya? Apakah ada gerak menuju kebenaran tanpa ada ancaman? Dari sini tampak karya intelektual tersebut hanya gema dari berbagai suara, atau tampak sebagai negosiasi dan pesta bahwa ia sejenis tipuan, dan pemikiran filsafat dan kritis merupakan serangan, bukan tipuan.

Sebenarnya, karya intelektual ini mempergunakan akal, namun bukan untuk mengeksplorasi, melainkan untuk menutupi; bukan untuk membuka, melainkan untuk mengunci; bukan untuk berpetualang, melainkan agar semakin tenang. Ketika kita bertanya, pengetahuan apa yang diciptakan oleh bangsa Arab sekarang? Jawabannya adalah bahwa pengetahuan itu bukan bersifat filosofis atau kritis, dan tentunya bukan ilmiah; tepatnya, pemikiran itu adalah fiqhiyah, setumpuk penafsiran terhadap apa yang saya sebut dengan teks-teks dasar kedua. Akan tetapi, jawaban lainnya adalah bahwa dalam pengetahuan tersebut ada pengetahuan marjinal, yakni yang pada saat ini bagian pokok kreasi Arab; maksud saya sastra dan seni,

terutama puisi. Di sini kita benar-benar dapat menemukan karakter Arab. Kita dapat menemukan prestasi-prestasi tinggi yang menyamai karya-karya semacamnya di berbagai negara di dunia, kalau tidak malah mengunggulinya.

Dalam dasar-dasar prestasi inilah ada potensi untuk menyingkap ulang dasar-dasar—secara kritis—di mana penulisan kreatif dapat terbebaskan dari makna yang sudah ada, dan dari seluruh hal yang mendahuluinya.

Inilah yang semestinya dilakukan oleh pemikir Arab kontemporer—di wilayah kajiannya.

10

Keberlanjutan makna yang sudah ada berarti menutup diri, kemudian terus-menerus mengulang dan mengulang.

Apakah kita dapat keluar dari ketertutupan yang dibangun oleh teks kedua, dan kita dapat terbuka terhadap berbagai makna lain, dan mampu mengkreasi cakrawala lain untuknya?

Itulah persoalan pemikiran dalam masyarakat Arab. Tanpa itu, kita akan terus belajar dan mengajarkan pemikiran, namun tujuannya tunggal: menjadi anti-pemikiran.

11

Keyakinan seseorang bahwa ia memegang kebenaran merupakan sumber segala kekerasan. Keyakinan ini membelenggu akal: membelenggu subjek dan pihak lain. Hal itu karena setiap keyakinan dengan bentuk seperti itu, tentunya merupakan kehendak politik. Mempraktikkan kekuatan yang terkait dengan keyakinan itu sebenarnya teror dan despotisme. Bahkan, membunuh orang lain oleh subjek yang memiliki keyakinan seperti itu merupakan bagian tak terpisahkan dari keyakinan tersebut sebab tindakan itu merupakan bentuk kesejajaran, kedamaian, dan keselamatan.

Hal ini dapat menjelaskan kepada kita bagaimana aliran politik—ideologis menuntut kepada para pengikutnya apa yang dituntut oleh aliran agama terhadap para pengikutnya: senantiasa tunduk; kadang-kadang mengorbankan diri dan terkadang juga menerima orang lain untuk dikorbankan. Dalam praktik pengorbanan inilah "yang bersifat keagamaan" dan "ideologis" bertemu, dan yang bercorak "ketuhanan" bergayut dengan "yang bersifat politik".

Hal ini juga dapat menjelaskan, pada tataran penelitian dan epistemologi, bagaimana nalar Arab yang dominan itu terbelenggu, dan agar ia dapat mengelabuhi keterbelengguhannya sebagai yang dominan: ia membelenggu pihak lainnya sebagai yang didominasi. Dalam konteks yang paling sederhana, kita melihat bahwa nalar Arab yang dominan tidak lain merupakan perbudakan sikap pasrah atau kekuasaan menundukkan. Berawal dari sikap menerima dikorbankan, harus ada sikap menerima untuk tunduk, di satu sisi, dan menerima untuk menghancurkan pihak lain, di sisi lain: di sini, pihak lain adalah musuh/patron dalam bahasa ideologis-politik, dan *out sider*/ kafir dalam bahasa agama-teologis.

12

Sektarianisme, baik itu teologis ataupun politis, merupakan kekuasaan. Jadi, tentunya ia memaksakan bentuk-bentuk represi yang khas kekuasaan.

Penguasa, melalui kekuatan dan kekuasaannya, hanya dapat menguasai manusia yang berpikir dengan satu cara. Berangkat dari ini "menjadi wajar" menghancurkan individu-individu yang menjauhi "pola". Ungkapan-ungkapan seperti "pemurnian" atau "penyucian" memiliki makna keagamaan. Mereka yang memiliki penyucian atau pemurnian ini akan dianggap sebagai kotoran yang mengenai badan penguasa "yang bersih/suci", atau sebagai "klien", "penyimpang", "perusak', dan "pengkhianat". Hal itu karena pola berpikir penguasa", baik yang bersifat "teologis" ataupun "politis", tidak menghadapi orang lain sebagai manusia yang berpikir, merenung, mencari, dan mem-

pertanyakan, melainkan sebagai "makhluk "yang beriman" atau "kafir", "tunduk dan mengikuti", atau "menolak dan melawan". Maksudnya, ia tidak menghadapi orang lain kecuali dengan curiga; yang lain secara *a priori* dianggap sebagai pendosa, dengan satu dan lain bentuk. Ia harus membuktikan "ketidaksalahannya" jika ingin tetap hidup.

13

Jika bentuk seperti ini yang dominan—dan menurut anggapan saya memang demikian—lantas peran individu seperti apa yang dapat digambarkan sebagai benar-benar cendekiawan? Perannya secara pasti terletak pada kritiknya terhadap nalar terbelenggu tersebut, pada dekonstruksinya dan penghancurannya. Akan tetapi, ketika menjalankan peran ini, ia pertama-tama harus merasakan dirinya sebagai peneliti asal-usul nalar tersebut, sebab-sebab pembentukannya, dan faktor-faktor keberlanjutanya. Ia akan mengetahui dengan jelas bahwa "yang menjadi pusat pembelenggu" tidak hanya "sistem kekuasaan" semata, atau "institusi" saja, melainkan juga "mental" orang yang mempercayai, demikian pula dengan keyakinan. Pada giliranya, menjadi jelas baginya bahwa hanya menghancurkan sistem atau institusi saja tidak dapat menghantarkan pada penghancuran "pusat pembelenggu". Ia harus—di samping melakukan penghancuran—meneliti struktur-struktur pemikiran dan emosi, dan harus masuk ke dalam bawah sadar kolektif dan individual agar ia dapat memahami prinsip yang mendasari—dan yang menjadi sumber bagi—pusat pembelenggu. Agar apa yang ada di permukaan dapat berubah maka yang ada dalam batin harus berubah. Dengan lain kata, agar apa yang terjadi di masyarakat berubah maka apa yang ada dalam jiwa harus berubah. Lebih-lebih bahwa kita tidak mampu mengubah apa yang tidak kita ketahui, kita hanya mampu mengubah apa yang kita kenali.

Sekali lagi, di sinilah letak peran yang harus dimainkan oleh cendekiawan Arab, khususnya pada fase-fase yang merupakan fase transisi dan pembentukan. Jika ia ingin tetap seperti yang dikehandaki

oleh penguasa: "mencaci" atau "memuji", "berdamai" atau "tunduk", maka sebenarnya ia mengkhianati perannya. Akan tetapi, inilah yang sedang kita alami sekarang ini akibat budaya minyak, khususnya, dan perangkat medianya. Dari sini, tidak berlebihan apabila kita katakan: dalam masyarakat Arab tidak ada gerakan pemikiran kritis dan kreatif. Yang ada hanya para cendekiawan yang tertindas dan termarjinalkan. Apa yang dikatakan oleh mereka, melalui sejumlah kecil dari mereka yang termarjinalkan, dituduh sebagai perusak. Akan tetapi, tidak hanya dalam hal ini saja letak kemuliaan pemikiran Arab, tetapi juga letak kemuliaan manusia Arab.

14

Pemikiran Arab modern tidak berawal dari pertanyaan kritis: bagaimana "pemikiran Arab", atau "pemikiran Islam" terbangun, apa maknanya, dan apa tujuannya? Oleh karena tidak diawali dengan pertanyaan kritis seperti itu maka pemikiran Arab sudah barang tentu menjadi pemikiran tanpa akar dan tidak efektif, persis seperti tumbuh-tumbuhan benalu atau jamur.

Meski demikian, masih ada sikap keras untuk mengkaji gejala politik. "Realitas yang tampak dan yang langsung saja yang patut dijadikan objek kajian". Sebagian akan mengatakan kepada Anda, atas nama sekularisme semu, atau materi yang sedikit. Akan tetapi, pertanyaannya adalah: yang terlihat dalam pentas kearaban apa?; apa yang ada di baliknya?; dan apa yang diberikan oleh bentuk, dan apa maknanya? Kajian terhadap gejala tersebut tidak memiliki nilai apabila kita tidak mengenali batin atau di baliknya. Kajian terhadap hal yang tampak semata, khususnya dalam masyarakat seperti masyarakat Arab, tetaplah dangkal dan mandul. Hal itu karena masyarakat ini, dalam karakternya yang paling dalam, didasarkan pada sesuatu yang ditekan dan ditutupi sehingga dapat dikatakan bahwa pemikiran Arab yang sebenarnya adalah pemikiran yang mengkaji sesuatu yang tersembunyi, bukan yang tersingkapkan; yang diam, bukan yang bicara.

15

Ini merupakan situasi yang dapat kami tegaskan bahwa pertanyaan-pertanyaan dasar yang dapat membawa pada pendasaran pemikiran Arab baru jarang dilontarkan. Dalam konteks tidak adanya pertanaan-pertanyaan ini, pemikiran Arab yang ada terbelah menjadi dua kecenderungan: *pertama,* tidak berkata kepada bangsa Arab kecuali "sesuatu yang diperkenankan", "sesuatu yang logis"; *kedua,* hal ini semakin menambah sesuatu yang tertekan menjadi tertekan, dan keduanya menghapuskan kemungkinan. Jika sejarah dalam bangsa-bangsa yang hidup merupakan sejarah kemungkinan, maksudnya sejarah kreativitas, maka sejarah Arab saat ini merupakan sejarah "sesuatu yang diperkenankan", maksudnya sejarah abu, sejarah sistem kekuasaan/institusi.

Yang kedua mengatakan kepada bangsa Arab "sesuatu yang diperkenankan secara teoretis dengan jenis lain, seolah-olah ia mengatakan baju bukan badan, bayangan bukan pohon. Selain itu, ia tampak, dalam aplikasinya, seolah-olah pasir di antara gigi.

Barangkali dua kecenderungan ini mengandung penafsiran bagaimana "kebangkitan-kebangkitan" atau "revolusi-revolusi" Arab yang bermunculan di abad ini (abad XX), hanya baju semata, dan bagaimana nalar dan badan terus terbelenggu dalam, belenggu lamanya, dan amsih ditambah lagi belenggu baru: tekanan "baru" dengan berbagai jenisnya. Krisis epistemologis inilah yang menjadi dasar dari krisis manusia Arab.

16

Kita tidak akan mampu membangun pemikiran Arab modern kecuali dengan diawali mengenali pemikiran Arab lama secara kritis yang mampu memotretnya dan membukakan cakrawala lain sehingga seolah-olah pemikiran tersebut bagaikan gelombang. Seolah-olah pemikiran baru tersebut pecahan darinya, dan sekaligus terpisah darinya. Islam merupakan materi bagi pemikiran lama, pusat peredar-

annya. Selain itu, Islam merupakan intinya yang dinamis, efektif dan bergerak terus.

Meskipun demikian, sebagian di antara mereka dengan berbisik mengatakan: "Agama tak lain hanya ilusi belaka". Akan tetapi, "ilusi" ini, sebagai jawaban terus-terang, merupakan faktor yang menggerakkan manusia Arab-Muslim. Ia merupakan sumber pemikiran, nilai, dan perilakunya. Selain itu, ia merupakan keyakinannya yang mutlak dan harapannya yang purna.

"Ilusi" ini secara retorik dijalankan oleh masyarakat atau kelompok-kelompok yang percaya bahwa mereka hanya menukil ucapan nabi yang dipilih oleh Allah untuk memaklumkan, melalui dirinya, wahyu-Nya, dan menjadikannya sebagai penutup para nabi, artinya kalam-Nya yang terakhir.

Apakah alirana-liran ideologis, materiil atau rasional, menolak wahyu tersebut—"ilusi—atau tidak. Ini masalah yang tidak berarti selama "ilusi" ini masih memengaruhi jiwa dan nalar mereka yang mengimaninya, seolah ia merupakan satu-satunya kebenaran yang pertama dan terakhir. Dengan kata lain, bahwa "wahyu batal", "tidak ilmiah", atau ia sebagai "refleksi" dari realitas materiil, semua ini merupakan penafsiran yang sama sekali tidak mengubah keadaan, bahkan tidak berguna sama sekali, khususnya pada tataran praksis. Jadi, yang mendasar adalah menganalisis "ilusi tersebut", mengkaji fungsinya dalam jiwa, nalar, dan kehidupan.

17

Dari jendela ini muncul perhatian saya terhadap agama, pada dasar-dasarnya yang utama, dan dalam manifestasi-manifestasinya yang baru. Dalam bingkai yang terakhir ini saya mengarahkan perhatian terhadap Revolusi Iran. Tanpa ragu saya mendukungnya, bila dikaitkan dengan sistem sebelumnya: sistem Syah. Akan tetapi, dari sisi dimensi peradaban-kemanusiaan, jelas bahwa saya tidak sebaris dengan Revolusi itu kecuali hanya sebagai momen sejarah

tertentu saja dalam situasi tertentu. Saya tidak selangkah dengannya secara mutlak, atau selangkah dengan konsekuensinya secara mutlak. Demikianlah, saya berhati-hati terhadapnya pada saat saya mendukungnya.

Akan tetapi, sebagian besar mereka yang membaca pernyataan saya seputar revolusi tersebut, membacanya dengan nalar terbelenggu sehingga mereka memutarbalikkan ucapan saya, sambil mengaitkan terhadap saya pendapat-pendapat yang tidak saya katakan dan juga sikap-sikap yang tidak saya ambil.

18

"Kita akan senantiasa menjadi budak di muka bumu, selama kita masih memiliki tuan di langit", kata Baconain. Menurut anggapan saya, yang paling mendalam dan valid, berdasarkan pengalaman sejarah, adalah kalau kita mengatakan: "Kita akan terus menjadi budak selama kita memiliki tuan". Jadi, kita harus memerangi perbudakan, dalam berbagai tataran dan jenisnya, bukannya kita "membalikkannya" dengan jenis lainnya agar dapat kita gantikan dengan jenis lainnya, seperti yang selama ini kita lakukan. Dengan demikian, kita menciptakan berhala-berhala lain yang kita sembah. Realitasnya bahwa pemikiran Arab "oposisi" yang dominan, pada struktur dalamnya, merupakan otoritas yang memerangi perbudakan yang dijalankan pihak lain, agar dapat ia gantikan dengan perbudakan yang dia jalankan. Ia sebenarnya mengikuti kekuasaan.

Bagaimanapun juga "sekte" bukan parameter. Ia hanya sarana, sekadar sarana untuk tujuan utama dan akhir, yaitu manusia dalam kemajuan dan kebahagiannya. Dengan kata lain, yang menjadi ukuran keberagamaan bukannya sekte ini atau itu, melainkan ukurannya seberapa besar keinginan mencari, seberapa dalam manusia ingin lebih terbuka dan seberapa besar kebebasan. Seluruh sekte tidak boleh lebih dari jendela-jendela yang kita pakai agar kita sampai pada lokasi yang melewati pintu-pintu itu: cakrawala yang lebih bersinar dan luas.

Manusia tidak dapat ditransfer, digantikan, atau ditolak demi "sekte". Sebaliknya, sektelah yang harus diubah, digantikan, atau ditolak demi manusia. Sekte tidak dapat dijadikan kriteria untuk menilai manusia melalui loyalitasnya terhadap sekte. Sebaliknya, sektelah yang harus dinilai seberapa besar responsnya terhadap kebutuhan manusia, seberapa besar kemampuannya dalam mendukung manusia, dalam meletuskan potensi-potensinya sejauh mungkin. Yang mutlak adalah manusia, bukan "sekte": manusia dalam gerak dan kreativitasnya, dalam menciptakan dirinya, dan dalam menciptakan dunia, selalu mengatasi dan selalu berubah.

DAFTAR PUSTAKA

Buku-Buku

Abd al-Jabbâr (al-Qâdhi Abû al-Hasan). t.t. *Al-Mughni fî Abwâb at-Tauhîd wa al-Adl*. Ed. Ibrahim Madkûr. Vol. XII. Kairo: An-Nazhar wa al-Ma'ârif.

Abdullah al-Arawi. 1970. *Al-Aidiyulujiyah al-Arabiyyah al-Mu'ashirah*. Beirut: Dar al-Haqîqah.

______________. 1973. *Al-Arab wa al-Fikr at-Târikhi*. Beirut: Dar al-Haqîqah.

______________. 1978. *Azmah al-Mutsaqqafîn al-Arab: Taqlidiyyah am Târîkhiyyah?* Beirut: al-Mu'assasah al-Arabiyyah li ad-Dirâsât wa an-Nasyr.

Abu Ali Muhammad bin al-Mustanîr. t.t. *Kitâb al-Adhdhâd, Kitâb al-Mutsallats*. T.tp. Tp.

Abu Dawud. t.t. *Sunan Abi Dawud*. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Abu al-Hasan al-Asy'ari (Ali bin Ismail). 1950. *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Muslimîn*. Ed. Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah.

al-Baghdadi (Abu Mansur Abd al-Qahir). 1948. *Al-Farq bain al-Firaq*. Ed. Muhammad Zahid al-Kautsari. Kairo: Lajbah Nasyr as-Saqafah al-Islamiyyah.

_____________. 1970. *Al-Milal wa an-Nihal*. Ed. Alber Nashir Nadir. Beirut: Dar al-Masyriq.

al-Bukhari (Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il). t.t. *Shahîh al-Bukhari*. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

ad-Darimi. t.t. *Musnad ad-Dârimi*. Libanon: Dar al-Fikr.

Adz-Dzahabi (Syamsuddin Muhammad bin Ahmad). 1962. *Siyar Al-A'lâm an-Nubala*. Kairo. Tp.

____________. 1325 H. *Mîzân al-I'tidâl fi Naqd ar-Rijal*. Kairo: T.p.

Edward Said. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.

al-Fârâbi (Abu Nasr). 1970. *Kitâb al-Hurûf*. Ed. Muhsin Mahdi. Beirut: Dâr al-Masyriq.

al-Ghazâli (Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad). t.t. *Ihyâ' Ulum ad-Dîn*. Kairo: Dâr asy-Sya'b Kairo.

Hisyam Syarâbi. 1971. *Al-Mutsaqqifûn al-Arab wa al-Gharb*. Beirut: Dâr an-Nahâr li an-Nasyr.

Ibn Hanbal (Abu Abdillah Ahmad). t.t. *Musnad Ahmad*. Libanon: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Ibn Hazm (Abu Muhammad Ali bin Said). t.t. *Al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa an-Nihal*. Baghdad: Maktabah al-Mutsanni.

Ibn al-Jawzi (Jamaluddin Abu al-Faraj Abdurrahman). t.t. *Naqd al-Ilm wa al-Ulama'* (*Talbîs Iblîs*). Kairo: Idarah ath-Thiba'ah al-Muniriyyah.

Ibn Khallikan (Abu al-Abbas Syamsuddin Ahmad). t.t. *Wafayât al-A'yân*. Ed. Ihsan Abbas. Beirut: Dar ats-Tsaqafah.

Ibn Majah. t.t. *Sunan Ibn Mâjah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Manzur (Jamaluddin Muhammad). 1955. *Lisân al-Mîzân*. Beirut: Dar Shadir.

Ibn Taimiyah (Abu al-Abbas Taqiyuddin Ahmad). 1950. *Iqtidhâ' ash-Shirâth al-Mustaqîm*. Kairo: as-Sunnah al-Muhammadiyyah.

______________. 1971. *Dar' Ta'ârudh al-'Aql wa an-Nqal*. Ed. Muhammad Rasyâd Sâlim. Kairo: Dâr al-Kutub.

al-Isfirayini (Abu al-Mudhaffar Imaduddin). 1940. *At-Tabshîr fi ad-Dîn*. Kairo: Mathba'ah al-Anwar.

al-Maqdisi (Muthahhar bin Thahir). 1899. *Al-Bad' wa at-Târîkh*. Paris. T.p.

al-Maqrizi (Taqiyuddin Ahmad bin Ali). 1270 H. *Al-Khuthath wa al-Atsar*. Kairo: Tp.

Muhammad bin Abd al-Wahhâb. t.t. *Kitab At-Tauhid*. Riyad: Kerajaan Arab Saudi: Maktabah al-Ma'ârif.

Muhammad Rasyid Ridha. 1931. *Târîkh al-Ustâdz asy-Syaikh Muhammad Abduh*. Kairo: t.p.

Muhammad Salman Hasan. t.t. *Nahwa Ta'mîm an-Nafth fi al-Irâq*. Beirut: Dâr ath-Thalî'ah li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr.

______________. t.t. *At-Takhthîth asy-Syinâ'i*. Beirut: Dâr ath-Thalî'ah li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr.

______________. t.t. *Dirâsat fi al-Iqtishâd al-Irâqi*. Beirut: Dâr ath-Thalî'ah li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr.

Muslim (Abu al-Husein bin Isma'il). t.t. *Shahîh Muslim*. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

an-Nasa'i. t.t. *Sunan an-Nasâi*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Asy-Syahrastani (Abu al-Fath Muhammad bin Abd al-Karim). t.t. *Al-Milal wa an-Nihal*. Baghdad:al-Maktabah al-Mutsanni.

at-Tahanuwi (Muhammad Ali bin Ali). t.t. *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*. Beirut: Mathba'ah Khayyath.

Majalah

Adonis (Ali Ahmad Said). 1979. "Bain ats-Tsabât wa at-Tahawwul: Haula al-Ma'na al-Hadhâri li al-Harakah al-Islamiyyah al-Irâniyyah". *An-Nahâr al-Arabi wa ad-Dawli*. Edisi 9. 12 Syubâth.

_____________. 1979. "Inthilâqan min Farah an-Nashr al-Awwaliy: Syai' min al-Qalaq wa al-Khauf". *An-Nahâr al-Arabi wa ad-Dawliy*. Edisi 95. 26 Syubâth.

_____________. 1979. "Al-Islâm wa al-Islâm as-Siyâsi". *An-Nahâr al-'Arabi wa ad-Dauli*. Edisi 90, 22. Kanun ats-Tsâni.

_____________. 1980. "Min al-Mutsaqqif al-Askari ila al-Faqih al-Askariy". Edisi 166. 12 Tamuz.

Muhammad Rasyid Ridha. 1898 M./1316 H. "Al-Ishlâh ad-Dîni al-Muqtarah alâ Maqâm al-Khilâfah al-Islâmiyyah". *Al-Manâr*. Jilid I. Juz XXXIX.

_____________. 1899 M./1317 H. "Al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah wa Ârâ' Kuttâb al-Jarâ'id fîhâ". *Al-Manar*. Jilid. II. Juz 22.

_____________. 1319 H./1901 M. "Al-Ishlâh wa al-Is'âd 'ala Qadr al-Isti'dâd". *Al-Manâr*. Jilid IV. Juz XVIII.

_____________. 1325 H/1907 M. "Manâfi' al-Aurûbiyyîn wa Madhârruhum fî asy-Syarq. *Al-Manâr*. Jilid. I. Juz L.

_____________. 1317 H./1899 M. "Al-Jinsiyyah wa ad-Dîn al-Islâmi". *Al-Manâr*. Jilid. II. Juz XXI.

Nashif Nashshâr. 1979. “Gerakan Kebebasan dan Pemanfaatan Islam secara Politis. *An-Nahâr al-Arabi wa ad-Dauli*. Edisi 92. 5 Syubâth.

Abd al-Karîm Abu an-Nashr dan Abd al-Malik. 1979. *An-Nahâr al-Arabi wa ad-Dauli*. Edisi 89. 15 Kanun ats-Tsâni.

Muhammad Abduh & Rasyid Ridha. 1884. *Al-Urwah al-Wutsqâ* Paris.

Muhammad Imarah. 1977. *Dirâsât Arabiyyah (majalah)*. Tahun ke-14. Edisi 1. Tisyrîn ats-Tsâni.

INDEKS

B

D

E

F

H

I

J

Y

Z